ماذا يقول النورس للموجة العذراء ؟!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

- ١ -

على جناح المحبة، نأتي المحبة في مهرجانها الثامن، وعلى جناح البسالة، اذ هي المرتقى الى الأعالي، نأتي البسالة على اسم باسلها، صاحبها، الذي أسس للمحبة مهرجانا، وللبسالة مهرجانا، وللفروسية مهرجانا، فكان جماع هذه المهرجانات، ذات الأهداف المتعددة، والرؤى المتناغمة، الملونة، الزاهية، هو هذا المهرجان الكبير الكبير، الذي عنوانه يحكي قصته، في بلد كانت صنائعه بيضاً في المودات، حمراً في الملمات، سوداً في

(*) كلمتا السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة في افتتاح مهرجان المحبة - مهرجان الباسل «الدورة الثامنة»، آب : ١٩٩٦

جبه الغاشيات، نمر بها، أو تمر بنا، فنخرج، في الحالين، من ظفر الى ظفر، كحالنا دائما، لأننا في الوغى مثار للوغى، حتى يأتي نصر الله والفتح، وفي دفع المضار، ندفع المضار بكبرياء العزم، ثم من وثبة على الأذى، إلى وثبة أقوى على الأذى، حتى نلوي به شلوا، فيتبدد أشلاء ممزقةً، متناثرة، مبعثرة على أديم النازلات، حصباءَ وغبراء.

مهرجان للمحبة فقط؟ لا! مهرجان للفروسية أيضا، لذلك أطلقنا عليه، طلبا للشمولية، وللاحتفالية، اسم «مهرجان المحبة، مهرجان الباسل»، وفي هذه التسمية، المنطبقة على مسماها، كان الوفاء لمن وفى، والفداء لمن فدى، والعرفان، صلاة قلوب، لمن أسس وارتحل، وابتهالات نفوس، لمن بنى وما ونى، وعندما لبى نداء ربه، وارتفع إلى الملأ الأعلى، ترك لنا فيما ترك، هذا المهرجانَ أمانة في العنق، نحملها عاما فعاما، ونعليها، ونغليها، عاما فعاما أيضا، وهو، المؤسس الراحل، يفيء الآن، الى سدرة المنتهى هانئا، راضيا، مَرْضياً، ينظر من عليائه إلينا، مسراً نجوى ضمير إلى ضمائر: نعم! هؤلاء أهلي، اخوتي، زملائي، فرساني، يطلون، وهم على سروج الصافنات، كما يليق بالفارس أن يُطِلّ. ذلك أن الباسل غادرنا بالجسد، لا بالروح، هذه التي ترفرف على الأصفياء من أحبته، مطمئنة، وهم يتابعون، في عاصف الشوق إلى الشوق، سيرته والخصال.

ونسأل زرقة البحر، ونحن منه على جوار: لماذا المحبة، يابحر، كانت بحرا؟ ويأتينا الجواب رجع صدّى: لأن المحبة، في انداح الموج على الشاطىء، هي شاطىء في ذاتها، بلا ضفاف وبغير نهايات، فشأن المحبة أن تسع الكون، وأن تحتويَه، وتجتليَه، ليكون كونا آخر، أفضل، أجمل، أنبل، لنا ولغيرنا، لنا في سورية، في هذا الوطن العزيز، المنيع بأبنائه، الصامد في صمود قائده، وللوطن العربي الكبير، الذي يعرف، ونعرف، ويعرف الآخرون، أنه بهذا القائد الملهم، الذي في برق السيوف، لا يزال سيفا بارقا، يتحدى المصائب والنوائب، سينتصر شعبنا العربي، مهما يطل زمن النصر، وسيقارع العدى، مهما يشتدَّ القراع، وسينضفر له اكليل الغار.

ولأنه، القائد حافظ الأسد، يدرك بالباصرة والبصر، وبالخبرة والتجربة، أن الأيدي العربية إذا اجتمعت، وعلى المقاومة تعاهدت، فإن القوة ستصبح قوى، وأن المفرد سيصير جمعا، فقد سعى مع الأشقاء العرب، ملوكا ورؤساء، وما ونى في هذا السعي، ولا نَفدَ له فيه صبر، حتى انعقدت القمة العربية في القاهرة، لتكون نقطة تحول تاريخي، من الفرقة إلى الوحدة، ومن التشتت إلى التجمع، ومن تضارب الآراء الى تضافرها، ومن التمزق إلى اللحمة، ومن تعدد وجهات النظر، إلى اعتماد وجهة نظر واحدة، مجمعة على شعار الأرض مقابل السلام، مزمعة على وقوف العرب صفا متراصا، أمام عدو بنى سياسته

على قاعدة الاستفراد بهذا البلد العربي أو ذاك، والانقضاض، من ثم، على هذا البلد العربي أو ذاك، في نوع من الثعلبة التي تموه الأشياء تمويها يقلب الحقائق الى أضدادها، ويفسر القرارات الدولية تفسيرا يلغيها، وينكر مرجعية مؤتمر مدريد، لتحل مكانها مرجعيته المخاتلة، القائلة بالأمن مقابل السلام، مع أنه لا أمن دون سلام، وان السلام يكون أولا، والأمن يأتي تاليا، وهذه بدهية في العرف الدولي، والعرف الوضعي.

إن سورية قوية باقتصادها الذي يزدهر أكثر فأكثر، وسنة بعد أخرى، وسورية قوية بشعبها الذي يلتف حول قيادته، ومعها يسير، ومعها يفادي، وسورية قوية ببعدها الجغرافي، وبأمنها الغذائي، وسورية نقطة الارتكاز، ونقطة التوازن، في السياسة العربية كلها، وهي، أيضاً، قوية بتقاليدها الوطنية، القومية، الكفاحية؛ وسورية اليوم غير سورية الأمس، فقد ولى نهائياً، وإلى غير رجعة، عدم الاستقرار، وحل محله استقرار ثابت، وطيد، راسخ، لاتزعزعه، ولاتضعضعه، هبّةٌ من عصف، أو ضغط من شر، أو استفزاز من أي كان، أو أي جهة كانت، وسورية تنشد السلام العادل، وتفاوض من هذا المنطلق، وهي تعتمد ثوابت مبدئيةً في مفاوضاتها، لن تحيد عنها أبداً، وهي، أيضاً، تريد استئناف المفاوضات، لكنها لاتتعجلها، ولاتتهالك عليها، ولها من الصبر مالحبل الأمل من طول. ثم إن سورية، وهذا هو الأهم الأهم، يقودها زعيم له من الشجاعة، والحُنكة،

وبارقة الذكاء، وقوة الحجة، وطول الباع في التحاور، مايجعلها تنعم بالطمأنينة، وتثق بالنجاح، وثُوقَها بالله وبالنصر الذي لاريب فيه.

إيه لاذقية العرب! هانحن وهاأنت، وأنت العروس ساحلاً وجبلاً وسهلاً، وأنت قد احتضنت هذا المهرجانَ في دوراته الثمان، فكان قلبك، كما عهدناه، كبيراً، واسعاً، خافقاً بالحب العظيم، وكانت ذراعاك، بين الماء واليابسة، مفتوحتين على سعتهما، مرحبتين بصدقهما والأصالة، مكرمتين على نَدَاوتهما، ولم يكن هذا غريباً عليك ولن يكون، فأنت البلد الذي من غرسه كانت لنا دوحة، جذرها في أعماق التربة، وأغصانُها في رحب الفضاء، تسبح فيه المكرمات سباحة من يتخطى المدى إلى اللامدى، وتزهو المودات زهو من يفتح راحته جناناً، بعضه خلق كريم، وبعضه عطاء جزيل، وبعضه الثالث نفح طيب، هو الطيب الذي به وعدنا خلدا، وماحسبنا، وقد جئناك، الا أننا جئنا هذا الخلد الموعود.

انني لا أعرف مايقول النورس للموجة العذراء، لكنني أعرف ماتقوله الزرقة للموجة، وهي تتهادى على الرمل الأسمر، في تَوْقٍ إلى اللقيا، لو تستطيعها لكانتها، ولخرجت الينا مرحبة بأحلى مايكون الترحيب.

لقد وَعَدْنا بالاجتهاد في أن يكون مهرجاننا هذا، في دورته الثامنة، أفضل مما كان في دوراته السابقات، وقد بذلنا الجهد

المستطاع، الا أن الكمال لا يدرك، ومن المستحسن ألا يدرك، لأن النقصان مع التمام يكون، ولا نرغب في أيما نقصان، لأننا، عندئذ، نفقد الطموح إلى التمام، وماذا يكون الانسان، وكيف تستطاب الحياة، وبأية أحاسيس تعاش، إذا فقدنا القدرة على الطموح، الذي هو المحرض على التقدم، وغاية الغايات في ادراك المبتغى، ولو كان بعيدا، وعسيرا، وعزيز المنال.

إنني، نيابة عن السيد المهندس محمود الزعبي، رئيس مجلس الوزراء، وراعي هذا المهرجان، أتقدم بأطيب تحياته إليكم جميعا، وبأصدق تمنياته لكم بالنجاح، وقد كان لرعايته، ومحبته، وتقديره لكم، وإسهامه بتوجيه كريم من السيد الرئيس حافظ الأسد، بتوفير كل الوسائل المؤدية إلى النجاح، دور فاعل وفعّال، نقدره، وننزله من العرفان بالجميل، والتثمين للمكرمة، المنزلة اللائقة التي هو أهل لها، وخليق بأمثالها.

شكرا لكم، ومن الأعماق، وشكرا للحاضرين، مشاهدين ومشاركين، في هذه الاحتفالية السنوية على اسم المحبة، واسم الباسل، المؤسس والباني، الذي وضع حجر الزاوية لهذا المهرجان، ثم ارتحل عنا متعجلا، وإلى غير عودة، وا أسفاه.

كذلك الشكر جزيلا إلى السيد أمين فرع حزب البعث العربي الاشتراكي في اللاذقية، وإلى السيد محافظها، وإلى اللجنة العليا للمهرجان، واللجان المنبثقة عنها، وكل من قدم مساعدة أو مساعفة لانجاح هذا المهرجان، من منظمات شعبية

ونقابات ، ومن منظمين وفنانين وأدباء وشعراء ورياضيين، كما أشكر الإعلاميين بشكل خاص، والحاضرين الذين توافدوا ليكونوا هم، في هذه الاحتفالية، جوهرَ هذه الاحتفالية وأصحابَها وأهلها الحقيقيين.

وختاماً، ومع كل ما ينبض به القلب من سرور، ومن مشاركة وجدانية حميمة، بفرحة هذه التظاهرة الثقافية، الأدبية، الفنية، الرياضية، الفروسية، أعلن افتتاح «مهرجان المحبة ـ مهرجان الباسل» في دورته الثامنة، وشكراً.

أيها الفرسان

أيها الأبناء

أيها الاخوة والأخوات

أنتم جميعا تعرفون أن الخيل مباركة، وأن العرب اعتمدتها في الطراد وفي النزال، وأنه، في منزل التحكيم، قد كرمتها الآية الشريفة القائلة: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾، وأن الأرض هي، في مرامح العَدْو، مضاميرُ واسعة للحصان والفرس، كما هو الفضاء مضمار لا حد لارتفاعه، لسعته، لانفتاحه على أربع مطلات الآفاق، للنسر وأنثاه، وبهذا يتساوى، ويتبارى، في السبق والتحليق، النسر والحصان، ولا تزال الخيل، حتى الآن، مهوى أفئدة الذين يتعشقون الفروسية بما هي شجاعة، وبما هي رياضة، والأصائل وحدها تتسلسل في النسب، وتكون لها الحُجَّةُ في العنق، والوضاءة في الغرة، وبها تفاءلت العرب ولا تزال، وبها يكون الفخر فخراً، في الاقتناء، وفي الاعتناء، وفي التدليل كما الولد بالنسبة لوالديه.

(*) كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة في افتتاح دورة باسل الأسد الدولية للفروسية ضمن فعاليات مهرجان المحبة - مهرجان الباسل الدورة الثامنة، آب ١٩٩٦؛

ولئن خلَتْ سروج المزدلفات في السبق من فارسها الباسل، فان مكانه في الفروسية لا يزال مفتقدا، ولا يبرح في النهوض إلى الجلّى مدّركا، لأن صنيع الباسل، في الانتباه والتنبيه، وفي التكريم والتبجيل للخيل، هو الصنيع الرفيع الذي منه كان للفروسية في هذا البلد شأن وشأو، وكان لها إنهاض واستنهاض، وبذل ورعاية، فهذه الرياضة هي التي تجعل من الفارس فارسا حقا، في الجسارة والنداوة، في الشيم والخصال، في الغيرة على الحق والشرف، وفي احقاقهما حيثما تطلّب الأمر ذلك، وحيثما استدعت الحاجة ذلك أيضاً.

وحَسْبُ الفارس الباسل، الذي ارتحل عن الخيل فأيّتمَها، وترجل عن الصهوة فأوجعها، أن يكون هو، ويسهر منه ودأب، من أظهر الفروسية في سورية بعد غياب، أو تغييب، ومن أحضرها وجودا، وطورها ضرورة، بعد أن كانت قبله ترفا، وزينة، وتلهية؛ وهكذا صار لنا منها، وبها، هذا الاعزاز والإبهار، وهذا التقليد المرتجى، كما كان هو الباسل، الفارس المرتجى، في مضمار السبق الذي حقق فيه بطولة بعد بطولة بعد بطولات.

وفي مثل هذا المهرجان، الذي هو للمحبة شطر، وللفروسية شطر، فاننا آثرنا، وكنا على حق في هذا الايثار، تسميةَ المهرجان بمهرجان المحبة مهرجان الباسل، وغايتنا من ذلك رد الفضل إلى أهله، والصنيع الجميل إلى عرفانه، والمورد

العذب، المشجي، إلى نبعه، كي نذكر ونذكّر، في مناسبة عزيزة وغالية كهذه، بالفارس الذي طوى جناحيه وهو في أعالي الذرى، ليثوي في ملاعبه هناك، تاركا لنا ذكرى أليمة، مؤلمة، في القلوب التي بكته يوم رحيله، وتحسرت، ولا تزال، على فقده بعد الرحيل، مدركة أن هذه مشيئة الله، وأن الله في مشيئته فوق مشيئات البشر أجمعين.

وعزاؤنا أن الذي أنجب الباسل، وتطلبّه طلبة المفتقد بعد غيابه، قد عوضنا بوجوده، وسلامته، وقيادته، وأبنائه الآخرين، عوضا كريما، فكان هذا الوالد، هذا الحافظ، حافظا حقا لنا من النوب، ودارئا عنا دريئة المقتدر، كلَّ غاشية، كل ملمة، وكل نازلة، وبذلك اطمأنت الجوانح والجوارح، وتعمقت الثقة، وتَغَوْلَذَت الإرادة، وبتنا، أكثر فأكثر، وعلى يقين أرسخ فأرسخ، أن النصر لنا، مادام حافظ الأسد قائدنا، ومادام هو الآخذ بنا في درب الكفاح، وسبيل النجاح، وأنه مدرك بنا ومعنا، غاية الحق، وغاية العدل، وبغية ما ينشد وننشد من الطمأنينة، والأمن، والأمان، وتحقيق السلام الذي مقابله الأرض، خاليةً من كل دنس للاحتلال، وكل اغتصاب بالقوة، أدانته المواثيق، ورفضناه على أساس من الكرامة، والشهامة، والعدالة التي كفلتها الشرعية الدولية.

هذه كلمات اقتضتها المناسبة، وتوصيفات للفروسية استدعاها المهرجان، أغتنمها لأنقل أليكم، فرسانا وحضورا،

تحيات وتمنيات راعي هذا المهرجان السيد المهندس محمود الزعبي، رئيس مجلس الوزراء، الذي يحمل لكم جميعا المودة، والتقدير، وكريم الأماني بالتوفيق.

أيها الفرسان البواسل، أيها الأبناء الأشاوس، المضمار يرنو اليكم، فاستجيبوا له، وعلى بركة الله انطلقوا، وفي حفظه وصونه استبقوا، وليكن الظفر حليفكم، وركاب الخيل طيعة، بهية، جناحكم، به تزدهون، وتمتعون، وتستمتعون، في رياضة هي القوة والرشاقة للجسم، والبهاء والجمال للروح. وفقكم المولى ورعاكم، وكتب السلامة والعافية لكم، والتوفيق للصافنات من تحتكم، وللسروج عامرة أبدا بكم، والسلام عليكم أجمعين.

❊ ❊ ❊

بعض الهموم الفلسفية

محمد الجندي

عصر النهضة هو تمهيد للخروج من القرون الوسطى بانجازات هامة، منها ما هو في مجالي الأدب والفن، وفي المجال العملي، وخصوصا الطباعة، وفي الغزوات الجغرافية الكبرى (فاسكو دي غاما، كريستوف كولومبس)؛ ومنها اكتشاف كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) في الفلك (دوران الكواكب حول نفسها وحول الشمس).

(*) محمد الجندي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفكرية والاجتماعية. من أعماله: «الوعي الاجتماعي»، «اطروحات جمالية».

غير ان الخروج من القرون الوسطى في أوربا جرى حقيقة في القرن السابع عشر عبر الريادات العلمية التي حققها عديدون، منهم برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) وغاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) ضحيتا «التفتيش» (الأول أحرق، والثاني أجبر على «التوبة» وإدانة نفسه)، ونيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧)، وديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠).

الانجازات العلمية، أوشبه العلمية أسقطت علم القرون الوسطى، واللغات الدارجة أسقطت تدريجيا الاحتكار الثقافي للغة اللاتينية، والطروحات الفكرية الجديدة، التي دفع أصحابها غالبا ثمنها أسقطت تدريجيا الوصاية الدينية على الفكر. أيضا زرعت بذرة الشك في كل موروثات القرون الوسطى، وقد مثل هذا الشك بالدرجة الأولى ديكارت.

في رأي ديكارت، ان المعرفة كلها من نوع واحد، لأن اكتسابها يعتمد بشكل كامل على استخدام ذهن الانسان. إنه يرفض الرأي السكولاستي القائل بالتمييز بين أنواع المعرفة، المبني على اختلاف الأشياء، التي تعرف. فبالنسبة اليه، الذهن: «القدرة على المعرفة»، هو دوما نفسه، مهما يكن الشيء المطبق عليه. وإذا ما طبق بشكل جيد، يحصل المرء على الحقيقة، والتأكد منها؛ واذا ما طبق بشكل سيء، يقع في الخطأ أو الشك. وجميع الناس الأصحاء يمتلكون تلك الامكانية الطبيعية، «ذلك النور الطبيعي للعقل»، للتمييز بين ما هو صحيح، وما هو خطأ. ولا يستطيع المرء، أن يحدد الطريقة الصحيحة لاستخدام تلك الامكانية، إلا باكتشاف الطبيعة وحدود تلك القدرة. هذا ينطوي أولاً على حذف جميع العوامل، التي يمكن أن تؤلف عائقاً. مثل الآراء المسبقة من أي نوع، وثانيا، على الممارسة الصارمة للمنهج المتماسك، مثل المنهج، الذي يجده المرء مثلا في العلوم الرياضية، على ذلك يجب أن ينطلق المرء من المعطيات البدهية بذاتها، المعروفة بصحتها الواضحة والمميزة، وان يتأكد المرء مرتين، أن كل خطوة استنتاجية جديدة، اعتبارا من المعطيات، هي بذاتها بدهية. التفكير

القياسي(أي المبني على القياس الأرسطوي(syllogisfic) ، الذي كانت الفلسفة السكولاستية الحقيقة مبنية عليه . يجب رفضه باعتباره عديم النفع في مجال اكتشاف الحقيقة . لقد نضجت في ذهن ديكارت : وحدة جميع العلوم ، والمنهج التحليلي في التفكير .

حاول ديكارت ، ان يفسر جميع الظاهرات الطبيعية في جملة وحيدة من المبادئ الميكانيكية ، مطبقة على الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا . تاريخيا تكمن أهمية المحاولة في الرفض الكامل في التفسير العلمي لجميع المفاهيم الميتافيزيائيةالموروثة عن القرون الوسطى ؛ ومن جهة أخرى تفسير الظاهرات الفيزيائية بدلالة ميكانيكية وربط ذلك بالأفكار الهندسية ، واستخدام الفرضيات للمساعدة على التعميم ، كل ذلك معا فتح الطريق للمقاربة الحديثة للنظرية العلمية . هذا مع العلم ، أن المضمون العلمي ، لما طرحه لم يكن دوما صحيحا ؛ أي إن قيمة طروحاته ، تتركز في منهجها العلمي بالدرجة الأولى .

الفتح الكبير ، الذي حققه ديكارت يتمثل في اختراع الهندسة التحليلية ، التي تربط بين النقط والأعداد ، وقد وضع بذلك أساس الرياضيات الحديثة .

انطلق ديكارت قبل كل شيء بالشك الكامل في كل ما يعتبر حقائق ، وحتى في نفسه ، واشتهر بالكوجيتو cogitoالمأخوذة من جملته الشهيرة ، التي برهن بها على وجود ذاته ، وهي باللاتينية cogito ergo sum ، أي «أفكر إذن أنا موجود» ، والتي انتقل منها الى وجود الأشياء ، ووجود الله ، لأنه «يفكر فيها وفيه» .

كان ديكارت يؤمن بوجود الأشياء ، ويؤمن ، من جهة أخرى بوجود الفكر ، وبالفعل المتبادل بين الطرفين . هناك ، إذن مثنوية لديه : الشيء ذو الابعاد الثلاثة ، والمؤطر في الزمان والمكان ، والفكر ، الذي من طبيعة مختلفة الكيانان موجودان معا في الواقع .

بصرف النظر عن صحة، أو عدم صحة طروحات ديكارت، فإنه أهم إنسان نقل العلم والفلسفة من القرون الوسطى الى العصر الحديث. وقد تلقى في أيامه انتقادات كثيرة، لسنا في صددها هنا، ولكن أهم ما أثار الجدل، الذي استمر حتى القرن العشرين، هو مثنويته.

حل سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) تناقض المثنوية الداخلي، أي التناقض بين المادة والفكر، بطرح أن الله وحده هو الكيان الموجود، أما الفكرة والمادة فهما نسبتان له منفصلتان، متوازيتان، ولا يفعلان ببعضهما.

وليبنتز(١٦٤٦ - ١٧١٦)Leibniz لديه نفس التوازي مع افتراض وحدات بسيكية للحقيقة psychic units reality، واسمها لديه موناد mon-ad، وهي مأخوذة عن الفلسفة اليونانية، وتعني فيها الواحد، أو الفرد؛ وتعني لدى ليبنتز وحدة مكتفية بذاتها، وغير متفاعلة مع غيرها، ولها هارموني مبنية مسبقا لاجتماعها مع نظيراتها.

وهوبس (توماس)Hobbes(١٥٨٨ - ١٦٧٩) حل المشكلة باهمال الفكر، فهو ليس سوى «تجليات ثانوية epiphenomena» لتفاعل الأشياء فيما بينها.

وبركلي (جورج) G.Berkley(١٦٨٥ - ١٧٥٣)حل المشكلة باهمال المادة، فقال، إن الاجسام هي مجرد تركيبات للافكار في الذهن.

* * *

كانت (ايمانويل) Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤): سميت فلسفته بالنقدية، لانها تعتمد على كتبه الأساسية الثلاثة: نقد العقل المحض the critique of pure reason، ونقد العقل العملي the critique of prati-cal reason، ونقد ملكة المحاكمة critique of Judgment كان نقد العقل المحض حصيلة عشر سنوات من التفكير والتأمل. وهو غير المقدمة يتألف من جزئين مختلفين حجما. وكلاهما ساميان transcendental (وصف مختص بكانت، أي منتم الى العقل المحض، الى القبلية a priori، سابق لكل تجربة،

وشرط مسبق للتجربة. في رأي كانت: الزمان والمكان هما مفهومان ساميان (transcendental) الجزء الأول يعالج مصادر المعرفة الانسانية، بينما الجزء الثاني يؤلف منهجا لاستخدام «العقل المحض» وأفكاره القبلية. وكلاهما يهدفان الى تحليل جذور المعرفة، وشروط أي تجربة.

في رأي كانت، مشكلة الميتافيزياء هي في ان توضح، مثلها مثل أي علم، كيف يمكن أن تكون مبادئها ضروريةوشاملة necessery and universal، وأن تضم، من جهة أخرى، معرفة للواقع thereal، فتوفر للباحث الامكانية لمعرفة، هي أوسع، مما هو محتوى تحليليا ضمن ما يعرفه، أي أوسع مما هو متضمن في المعنى وحده. ولتحقيق هذين الشرطين يجب أن تستند المعرفة الى أحكام قبلية a pirori judgment، لأنها لا تكون ضرورية وتركيبية، إلا إذا كانت مستقلة عن صدف التجربة، أي بشكل يحتوي المحمولpredicate في الجملة، أكثر مما هو متضمن تحليليا في المحمول عليه subject. مثلا، القول إن الاجسام هي ذات حيز، هو قول غير تركيبي، وانما تحليلي، لأن مفهوم الحيز متضمن في نفس مفهوم الجسم، بينما القول، إن جميع الاجسام ثقيلة، هو تركيبي، لأن الثقل يفترض اضافة الى مفهوم الجسم، هي مفهوم الجسم في علاقته مع جسم آخر. إذن، المشكلة، كما يراها كانت، هي في تحديد كيف (أي ضمن أية شروط؟)تكون الاحكام القبلية التركيبيةsynthetic a priori judgmentممكنة؟

هذه المشكلة تنشأ، حسب كانت، في الرياضيات، والفيزياء، والميتافيزياء، ويعالجها كانت تباعا.

طرح كانت، أن موضوع الرياضيات هو بالضرورة المكان والزمان، ولذلك، فإن هذين، كليهما، هما شكلان قبليان a priori Form للقدرات الحسية الانسانية، ويؤلفان الظرف لكل ما يعرف عن طريق الحواس.

وطرح أيضا، أن الفيزياء هي قبلية a priori وتركيبية synthetic، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم مفاهيم من نوع خاص. هذه المفاهيم،

التي يسميها مقولات categories ليست مقروءة كثيرا عبر التجربة (أي لا توفرها التجربة بشكل كامل، أو بشكل كاف)، فهي، إذن، قبلية a priori ، أو محضة pure ، بعكس الوصف: تجريبية empirical . وهي تختلف عن المفاهيم التجريبية بشيء، هو اكثر مما يتعلق بمنشأها: إن دورها بكامله في المعرفة هو مختلف: لأنه، بينما المفاهيم التجريبية، يكون الواحد منها في علاقة مع تجربة خاصة، كي يساهم في تفضيل مسار التجربة، فإن وظيفة المقولات هي تحديد الاشكال العامة general forms ، التي يجب أن تدخل ضمنها مجموع تفاصيل التجربة، فهي تنتمي الى اطار المعرفة بالذات. ولكن رغم أنها ضرورية من أجل المعرفة الموضوعية، فإن المعرفة الوحيدة، التي يمكن أن تعطيها تلك المقولات، هي عن الأشياء المتعلقة بتجربة ما ممكنة. إن تلك المقولات لا تقدم معرفة صحيحة وحقيقية، إلا حين تقوم بترتيب ما يتلقاه الحس في المكان والزمان.

وينتقل كانت الى دراسة الاحكام التركيبية القبلية a pirori synthetic judgment في الميتافيزياء. المسألة هنا في رأيه هي عكس ما هي عليه في الرياضيات والفيزياء. إن الميتافيزياء تفصل نفسها عن التجربة الحسية في محاولة، لكي تذهب الى ما هو أبعد منها، ولهذا السبب بالذات تفشل في بلوغ أي حكم تركيبي قبلي صحيح true a priori synthetic judgment . ولكي يبرر كانت هذا القول، يحلل الاستخدام، الذي تقوم به الميتافيزياء لمفهوم ما هو غير ظرفي. العقل، في رأي كانت يسعى خلف ما هو غير ظرفي، أي خلف المطلق في ثلاثة مجالات منفصلة: ١- في البسيكولوجيا الفلسفية يسعى خلف موضوع subject مطلق للمعرفة؛ ٢- في مجال الكوسمولوجيا يسعى خلف بداية مطلقة للأشياء في الزمن، وخلف حد مطلق للأشياء في المكان، والى حد مطلق لانقسامية الاشياء؛ ٣- وفي مجال الدين theology يسعى خلف ظرف (شرط)condition مطلق لجميع الأشياء. وفي كل الحالات يحاول كانت أن يبرهن كون

المحاولة محكومة بالفشل، لأنها تؤدي الى تناقض antinomy (تناقض قانونين أو مبدأين فلسفيين)، يمكن أن يجد المرء فيه الأسباب الوجيهة المؤيدة لطرفيه: السلبي والايجابي. إن العلم الميتافيزيائي للبسيكولوجيا العقلانية rational psychology، وللكوسمولوجيا العقلانية، وللتيولوجيا الطبيعية natural theology، الذي عرفه كانت لدى الفلاسفة الآخرين في زمنه، هو في رأيه، غير قائم على أي أساس.

هناك مثنوية أيضا لدى كانت: المبادئ القبلية في الذهن والأشياء، وحاول أن يبرهن، أن الأشياء هي التي تتكيف مع الذهن، وليس الذهن هو الذي يتكيف مع الأشياء.

نقد العقل العملي the critique of practical reason يحاول فيه كانت تطبيق منهجه المعرفي على الأخلاق؛ وكذلك نقد ملكة المحاكمة critique of Judgment يؤلف مادة تطبيقية، فهو يتناول المحاكمة الجمالية Aesthetic Judgment، ومحاكمة الغائيات teleological Judgment (الكلمة تعني: مجموع الابحاث التي تتناول غاية وجود الأشياء، والاسباب النهائية لها).

يرى كانت، أنه عندما يتأمل المرء شيئا ويراه جميلا، يكون ثمة هارموني(تناغم) بين خياله وفهمه، يشعر به من خلال المسرة المباشرة التي ينالها عبر الشيء. الخيال يلتقط الشيء من دون أن يكون مقيداً، بأي مفهوم، بينما المرء ينسب المسرة التي يشعر بها الى أمور أخرى، لأنها تنبع من اللعبة الحرة free play للمكانة المعرفية، التي هي نفسها لدى كل انسان.

بالنسبة للغائيات يرى كانت، أنها في الطبيعة كما هي موضوعة في الوجود في الأجسام العضوية للأشياء، التي الأجزاء فيها، كل منها يؤلف وسيلة وهدف تجاه الأخرى. عندما يتعامل المرء مع تلك الأجسام لا يستطيع المرء الاكتفاء بالمبادئ الميكانيكية. لكن إذا أهمل المنظور الميكانيكي، واعتمد مفهوم الهدف أو الغاية للطبيعة حرفيا، فإن ذلك يتضمن كون الأشياء، التي

يطبق عليها ذلك هي من فعل مهندس designer فوق طبيعي؛ وهذا يعني الانتقال مما هو محسوس، لما هو فوق محسوس suprasensible، وهي خطوة مستحيلة حسب البرهان في النقد الأول critique.

يقبل كانت بأن اللغة التيولولوجية لا يمكن تجاهلها عند اعتبار الظاهرات الطبيعية لكن يجب أن تفهم بمعنى أنه يجب التفكير بمجموعات الأعضاء organismsبشكل شرطي as if، أي كما لو انها من انتاج مخطط product of ed esign

الفلسفة النقدية، أي فلسفة كانت، خضعت لمقاربات عديدة يمكن تلخيصها في ثلاثة نماذج: الأول هو المتعلق بفهم الفلسفة النقدية على أنها نظرية محضة للمعرفة وللمنهج critcial epistemology، والثاني هو المتعلق بفهم الفلسفة النقدية كنظرية نقدية للميتافيزياء. والثالث هو المتعلق بفهمها كنظرية تقويمية في حقل التفكير مشابهة لنظرية الأخلاق في حقل الفعل. والنماذج الثلاثة تعرف على الترتيب بالكانتية المعرفية والميتافيزيائية والتقويمية epistemological, metaphysical and axiological Kantianism

النماذج المذكورة تفرعت بدورها الى نماذج فرعية، فالكانتية المعرفية تضم مواقف مثل الكانتية التجريبيةempirical Kantianism،وجذورها هي إما في الابحاث الفيزيولوجية ،أو البسيكولوجية؛ والكانتية المنطقية، التي شددت على جوهر استخدام المنطق، والكانتية الواقعية Kantianism realistic.

والكانتية الميتافيزيائية تطورت عن الرومانتكيةالألمانية الى الواقعية.

والكانتية التقويمية تفرعت أولا الى المقاربة التقويمية-axilogical ap proachالتي فسرت مناهج كتب كانت النقدية الثلاثة(نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة المحاكمة)كاختصاصات، تضع مقاييس تقويمية للفكر في المجالات الثلاث normative disciplines of thought ؛ وثانيا الى الكانتية الانتقائية، أو النسبية-electric or relativistic Kantian ism، التي نظرت الى الفلسفة النقدية كمنظومة للتفكير system of thoughts متعلقة بالشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

هناك فترتان في الحركة الكانتية : أولا ، الفترة من ١٧٩٠ - ١٨٣١ (موت هيغل)وثانيا من ١٨٦٠ الى القرن العشرين ؛ والفترتان مفصولتان بالفترة التي هيمنت فيها الوضعية positivism المضادة للفلسفة النقدية .

الفترة الأولى تميزت بالدراسة الكاملة لمؤلف كانت الاساسي نقد العقل المحض ، وسرعان ما تداخل ذلك مع الاتجاهات الرومانتيكية في المثالية الألمانية .

والفترة الثانية المسماة بخاصة بالكانتية الجديدة ، كانت قبل كل شيء اعادة اعتبار كامل أو جزئي للنقد النظري ، ومنظومة متكاملة بمثابة رد فعل ضد الوضعيةpositivism . في البداية اختصرت الكانتية الجديدة الى نظرية للمعرفة ، وللمنهج العلمي ، ثم عبرت عن نفسها في بداية القرن العشرين في محاولات لاقامة بنى ميتافيزيائية

* * *

منظومة هيغل الفلسفية هي اقرب الى الصوفية ، فهو ينطلق من الايمان بالروح المطلق ، الله ، الذي في رأيه تجلى في الدين المسيحي كحقيقة ، وكروح as atruth and as spirit ؛ وهو كروح ، يمكن للانسان أن يتلقى وحيه ؛ أما كحقيقة ، فإنها في الدين مغطاة بالتخيلات . الفلسفة ، في رأيه ، هي التي تمزق الحجب . ويستطيع الانسان بها ، ان يعرف اللانهاية ، وان يرى جميع الاشياء في الله . إن منظوم هيغل هي توحيد روحي-spiritual monism ، ولكنه توحيد مبني على التفاوت differentiation ، والمقصود ، أنه مبني على سلسلة ديالكتيكية غير متناهية ، يتم عبرها انجاز هوية الفكرة وموضوع الفكرةthe identity of thought and the object of thought ، ويتم تدريجيا ، وبشكل أقوى فأقوى الوضوحintellgibility ، الذي هو هدفها .

الحقيقة تعرف ، لأن الأخطاء قد جربت ، والحقيقة انتصرت ؛ والاله هو لانهائي ، لأنه انتصر على تقييدات المحدودية . وسقوط الانسان كان

ضروريا، لكي يبلغ الطيبة الأخلاقيةmoral goodness، والروح؛ بما في ذلك الروح اللانهائية، تعرف نفسها روحا بتمايزهاcontrast عن الطبيعة.

إن ما يجعل الكون واضحا للفهم intelligible هو أن يراه المرء كعملية دورية خالدة eternal cyclical process حيث الروح المطلقة تصل الى معرفة نفسها كروح ١- عبر تفكيرها الخاص؛ ٢- عبر الطبيعة؛ ٣- عبر الأرواح المحدودة، والتعبير عن ذاتها في التاريخ، واكتشافها لذاتها في الفن، في الدين، كمتحدة مع الروح المطلقة absolute spirit ذاتها.

موسوعة هيغل تتألف من ثلاثة أقسام: «منطق»، «طبيعة»، «ذهن». وعرض هيغل هو ديالكتيكي. الفكر في رأي هيغل يعمل بنفس الطريقة: يطرح اطروحة ايجابية، تنفيها مباشرة أطروحة مضادة، وهكذا. وهذا يجري بشكل دائري، إذ يرجع المرء الى النقطة، التي بدأ منها، عدا أن ما كان ضمنيا يصبح صريحا.

المنطق المنظومة system تبدأ بالحديث عن فكر الله «قبل خلق الطبيعة والروح المحدودة»، أي الفكر بوصفه مقولات categories أو أشكال الفكر المحضة pure formes of thought، التي فيهابنية كل الحياة الفيزيائية والفكرية. ويعالج هيغل في كل ذلك الجوهريات المحضة-pure essentiali ty، التي تفكر فيها الروح في جوهرها. وهذه الجوهريات مرتبطة ببعضها في عملية ديالكتيكية تتقدم من المجردabstract الى الملموس contrcete. إذا حاول المرء، أن يفكر بمفهوم الكيان المحضpure being (المقولة الأكثر تجريدا على الاطلاق) يجد أنه (أي المفهوم) مجرد فراغ، أي لا شيء. لكن يحاول ان يفكر في أحدهما بتجاوزه الى الآخر. والخروج من هذا التناقض هو في أن يرفض المرء كلا المفهومين بشكل منفصل ويقبلهما معاً، أي أن يؤكد مفهوم الصيرورةthe notion of becoming، لأن ما يصير في نفس الوقت موجود وغير موجود. وتتقدم العمليةالديالكتيكية عبر المقولات ذات التعقيد المتزايد، حتى تنتهي صعودا culminates بالفكرة المطلقة، أو بالروح كهدف لذاتها.

الطبيعة هي نقيض الروح . الطبيعة هي مجال للعلاقات الخارجية . أجزاء من المكان، ولحظات من الزمن، يطرد الواحد منها الآخر . وكل شيء في الطبيعة هو ضمن المكان والزمان، فهو اذن محدود . لكن الطبيعة مخلوقة من قبل الروح، وتحمل بصمة خالقها . تبدو المقولات فيها، وكأنها بنيتها الجوهرية، ومهمة فيلسوف الطبيعة، ان يكتشف تلك البنية، والديالكتيك فيها . ولكن الطبيعة كمملكة لما هو خارجي لا يمكن ان يكون عقلانية اكثر فأكثر، رغم ان العقلانية المتمثلة فيها تصبح تدريجيا صريحة، عندما يظهر الانسان . ترتفع الطبيعة عند الانسان الى الوعي – الذاتي لذاتها .

الذهن هنا يتتبع هيغل تطور الذهن الانساني عبر ما تحت الشعور والوعي والارادة العقلانية؛ ثم عبر المؤسسات الانسانية والتاريخ الانساني كتجسيد لتشييءobjectivication تلك الارادة . وينتقل هيغل اخيرا الى الفن والدين والفلسفة، التي يعرف الانسان نفسه من خلال ذلك كروح، كمتحد مع الله، ويملك الحقيقة المطلقة . يتاح للانسان الآن ان يفكر في جوهره : اي ان يفكر الافكار، التي تعرض في «منطق» . يرجع اخيرا الى نقطة انطلاقه ولكن في طريق يجعل كل ما هو ضمني صريحا، ويكتشف ان لا شيء سوى الروح موجودا، والروح هي نشاط محض pure activity .

في كتابه : فلسفة الحقوق، يرى هيغل، ان الاشخاص بصرف النظر عن صفاتهم الفردية، هم موضوع الحقوق، ومطلوب منهم مجرد الطاعة، ايا كانت مبررات أو دوافع تلك الطاعة؛ فالحقوق بذلك هي شمول مجرد abstract universal، و تقدم العدالة بالتالي الى العنصر الشمولي universal element في الارادة الانسانية . ولكن الفرد لا يرضى الا اذا كان الفعل الذي يقوم به يتفق ليس فقط مع القانون، وانما أيضا مع قناعاته الواعية . اذن المشكلة في العالم الحديث هو بناء نظام اجتماعي وسياسي، يرضي مطالب الطرفين . والنظام السياسي، على ذلك، لا يمكن ان يلبي مقتضيات العقل، إلا إذا كان بناؤه يتجنب، من جهة، المركزية، التي تجعل

الناس عبيدا، أو تتجاهل الوعي، ويتجنب من جهة أخرى تناقضية المبادئ أو القوانين antinomianism، التي قد تسمح بحرية القناعة لأي فرد، وبذلك تنتج فوضوية أخلاقية، تجعل بناء النظام الاجتماعي والسياسي غير ممكن. والدولة، التي تتفق مع البناء المذكور، تعتمد في رأي هيغل على العائلة والطوائف الحرفية، وهي من نوع الملكية المقيدة مع حكومة برلمانية، ومحاكمة بواسطة المحلفين، وتسامح مع اليهود والمنشقين.

مرت على المدرسة الهيغلية أربعة مراحل. أولها الأزمة المباشرة فيها في المانيا ما بين ١٨٢٧ و ١٨٥٠.

ثم انقسمت المدرسة الى ثلاثة تيارات: ١- اليمين، ويتألف من طلاب هيغل المباشرين، الذين دافعوا عن فلسفته ضد الاتهام بالليبرالية، وبالبانثية pantheism (أي شمول الاله للكون كله). لقد حاولوا التوفيق بين الهيغلية، والارثوذكسية الدينية، والسياسية المحافظة، التي سادت بعد هزيمة نابوليون الأول. ٢- اليسار، ويتألف من «الهيغليين الشباب»، وأغلبهم تلاميذ غير مباشرين لهيغل، يعتبرون الديالكتيك «مبدأ الحركة»، ويرون ان توحيد هيغل لما هو عقلاني rational، وما هو واقعي real بمثابة أمر بتغيير الواقع الثقافي والسياسي، الذي لا تفعل الرجعية سوى تبريره وجعله عقلانيا. اي ان الهيغليين الشباب «فسروا الهيغلية بمعنى ثوري، وكعقيدة ليبرالية في السياسة». ٣- الوسط، ويتألف من الذين يفضلون الرجوع الى شرح المنظومة الهيغلية في نشأتها ودلالتها، مع اهتمام خاص بالمشكلات المنطقية.

في المرحلة الثانية ١٨٥٠-١٩٠٤ كانت قد انتشرت الهيغلية، وقد دعيت بالهيغلية الجديدة، في بلدان أخرى، وكان الاهتمام الأول بالمنطق، وباصلاح الديالكتيك.

وفي المرحلة الثالثة كانت قد اكتشفت كتابات غير منشورة ترجع الى فترة شباب هيغل، وتميزت المرحلة باهتمام سكولاستي (نشر نصوص، ودراسات تاريخية، الخ).

وفي المرحلة الرابعة، بعد الحرب العالمية الثانية، دفع انتشار الماركسية في أوربا الى الاهتمام بعلاقات ماركس- هيغل، وبقيمة التراث الهيغلي للماركسية، مع التركيز الخاص على المشكلات الاجتماعية والسياسية.

* * *

أوغست كونت Auguste Comte(١٧٩٨- ١٨٥٧) هو مؤسس الوضعية. لكن ما هي الوضعية؟ أصبح هذا المصطلح منتشرا في العربية، ولا بد من قبوله؛ ولكن يجب القول في نفس الوقت، إنه غير دقيق. كلمة positive، التي اشتقت منها positivism، (الوضعية) تعني لغويا بشكل عام «اكيد» و«ثابت» و«ملموس» و«فعال»و «ايجابي»، الخ.

a very positive man: رجل واثق من نفسه جدا؛ a positive con- cept of nature مفهوم عن الطبيعة مستقل عن اية ظروف (أي مفهوم غير نسبي)؛ positive proof برهان كامل؛ positive phenomenon فلسفة مهتمة بالتجربة العملية لا بالتمحيصات النظرية؛ ظاهرة حقيقة أو واقعية، (غير متوهمة)؛ positive government حكومة نشيطة، فعالة، الخ.

اما كلمة positivism، التي يصطلح عليها بـ«الوضعية»، فإنها تعني لغويا منظومة المعرفة المبنية على الظاهرات الطبيعية (بعكس الميتافيزياء) وعلى خواصها المكانية- الزمانية وعلاقاتها الثابتة؛ أو على الوقائع المصوغة، والمبرهن عليها بمناهج العلم التجريبية؛ هذا الى جانب معان أخرى لسنا هنا بصددها. وتجدر الاشارة هنا الى أن الاصل اللاتيني لـ positive هو positi- vus. اسم المفعول من ponere، الذي يعني «وضع »أو «طرح»؛ وربما هذا أصل الاصطلاح العربي؛ ولكن معاني الكلمة في اللغات الأوربية الحديثة، علاقتها بالأصل بعيدة.

تميز الوضعيون برفضهم للميتافيزياء، التي لا تعني في فلسفات القرن التاسع عشر فقط الغيبيات الدينية، وانما أيضا وفي نفس الوقت كل تفعيل للقبلية الذهنية، وكل محاكمة تعتمد على العقل فقط، من دون التجربة. أي

كل اعتماد قبلي a priori على المبادئ أو القواعد النظرية من أجل حل المسائل الأساس الايديولوجية أو الطبيعية هو اصطلاحا ميتافيزياء.

وضعية كونت conte بنيت على تحليل تاريخ الوعي الانساني وقسمته الى ثلاث مراحل، الأولى سماها بالثيولوجية theological (المفهومة هنا بمعنى الغيبية)، وكانت الظاهرات الطبيعية فيها تفسر كفعل لقوى فوق - طبيعية؛ والثانية سماها ميتافيزيائية، ويصفها بأنها ثيولوجية غير مشخصة، أو عن صفات خفية، أوعن عوامل خفية entelechies (الكلمة موروثة عن أرسطو)وتعني سببا أو قدرة خلاقين للشكل giving-form أوللوجود الناجز بعكس الوجود الكامن؛ والمرحلة الثالثة سماها بالعلمية، أو الوضعية positive، ومنها عنوان مؤلف كونت الأساسي: دروس الفلسفة الوضعية cours de philosophie positive (١٨٣٠ - ١٨٤٢).

الى جانب الوصف لتتابع التطور التاريخي أجرى كونت التحليل المنطقي لبنية العلوم، وقام بترتيب العلوم الستة الاساسية المحضة الواحد فوق الآخر في هرم على اساس أن كل علم يحتاج الى العلوم الأدنى منه. وقد وضع في اسفل الهرم العلم، الذي لا يحتاج لعلم آخر، وهو الرياضيات، إذ اعتبر الحساب ونظرية الاعداد مقدمات للهندسة والميكانيك والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا (بما فيها الفيزيولوجيا) والسوسيولوجيا.

البسيكولوجيا ناقصة في منظومة كونت للعلوم، لأنها يجب أن تكون، في رأيه فرعا من البيولوجيا، من جهة، ومن السوسيولوجيا من جهة أخرى.

تطورت الوضعية، فيما بعد، تحت أسماء مختلفة، وكان من جملة ذلك في المانيا قبل الحرب العالمية الأولى. والممثلان البارزان للمدرسة الألمانية هما: ناقد فلسفي لفيزياء نيوتن، هو النمساوي ارنست ماخ mach (١٨٣٨ - ١٩١٦)، الذي كان أيضا فيزيائيا كبيرا ومؤرخاً للميكانيك

والترموديناميك والضوء؛ والألماني ريتشارد آفيناريوس Avenarius (١٨٤٣ - ١٨٩٦) مؤسس الفلسفة المعروفة باسم النقدية - التجريبية empi-rio-criticism.

النظريات والمفاهيم النظرية في الفهم الوضعي هي مجرد أدوات للتنبؤ. فهي تؤلف جسرا يمكن أن يساعد الباحث على المرور من مجموعة من المعطيات المرصودة الى مجموعة أخرى. يرى الوضعيون عموما، أن النظريات يمكن أن تأتي وتذهب، بينما الوقائع المرصودة، وأنظمة تكرارها، تؤلف أرضية صلبة، يمكن أن يبنى عليها التفكير العلمي، ويجب العودة اليها باستمرار لاختبار صحته.

نتيجة لذلك يتحفظ أغلب الوضعيين في وصف النظريات بالصحيحة أو بالخاطئة، ويفضلون اعتبارها فقط مفيدة الى هذا الحد أو ذاك.

مهمة العلوم، كما عبر عنها الفيزيائي الالماني غوستاف كيرشهوف Gustav Kirchhoff هي متابعة الوصف المجزيء والشديد الاختصار للظاهرات المرصودة.

يجب عدم الاهتمام في النشاط العلمي، لا بالاسباب الأولى، ولا بالاخيرة (لا بالبدايات، ولا بالنهايات)، إذ لا فائدة في ذلك، ولا امل فيه (إن لم يكن من دون معنى). حتى الشرح هو موضوع ارتياب، ومن الافضل ألا يكون، إلا كما هو لدى كونت، مجرد ترتيب وربط للوقائع وللأحداث بقوانين تجريبية وقابلة للتحقق منها.

الجيل الأول من وضعيي القرن العشرين في مجموعة فيينا بدأ نشاطه بتأثير كبير من ماخ حوالي ١٩٠٧. والمدرستان الفكريتان، اللتان تطورتا الى حركة ممتدة على نطاق عالمي تقريبا بنيت على تجريبية empiricism دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) وعلى وضعية كونت، وعلى فلسفة العلوم لماخ. طبعا هناك وجوه بارزة أخرى، علماء ورياضيون وفلاسفة.

وتضافر الأفكار من المصادر المذكورة، وتأثيرات ذلك على

مجموعتي فيينا وبرلين في العشرينات، أنتجت الاطار الفلسفي للوضعية المنطقية logical positivism، وهو الاسم الذي ظهر في ١٩٣١ على يد آ. إي. بلومبرغ A.I. Blumberg وهربرت فيغل H. Feigl.

* * *

لقد كان ديكارت مَعْلما جرى عبره الانتقال بالوعي الانساني من القرون الوسطى الى العصور الحديثة استمرارا الى العصر الحاضر.

لقد انتقل الوعي من السكولاستية المبنية على منظومتين للتفكير معتبرتين أزليتين هما المنظومة الدينية والمنظومة اليونانية؛ والمؤلفة من سلسلة طويلة من العمليات التوفيقية بين المنظومتين؛ واللتين كان الخروج عنهما غير مسموح به، وقد يدفع المرء حياته ثمنا لذلك.

بعد الانتقال صار الفكر الانساني يعمل عموما بشكل مستقل عن المنظومتين. ولئن لم يخرج عنهما تماما، فقد أصبح هو الثقل الراجح الذي يجب أن تتكيف معه بشكل أو بآخر، هذه المنظومة أو تلك.

لكن مثنوية ديكارت خلقت اشكالية فلسفية كبرى بقيت مستمرة حتى العصر الحاضر. كيف يمكن التوفيق بين كيانين من طبيعتين مختلفتين، ومتفاعلتين، فيما بينهما، وهما الشيء أي العنصر المادي الخارجي، والفكر أي النتاج الميتافيزيائي لذهن الانسان؟ كيف يمكن تفعيل الفيزياء في الميتافيزياء، أو بالعكس؟

في القرون الوسطى لم تكن الاشكالية موجودة، كان ثمة تسليم واقعي بالوجود المادي الخارجي، وثمة تسليم ديني في الوقت نفسه بوجود الروح، ولم يكن ثمة مشكلة في الجمع بين التسليم بوجود الشيء والتسليم بوجود الروح، أو في تلازم الروح والشيء بأشكال مختلفة، أو في تبادلهما الوجود والعدم، الخ.

أما فلاسفة العصور الحديثة، فلم يقنعوا بالمثنوية، وخيل اليهم، أنه لابد من انكار الوجود لأحد الأقنومين، وذلك لصالح الآخر. وكان نصيب

الوجود المادي والخارجي من الانكار هو الأقوى عموما. ولكن كان ذلك في تناقض واقعي مع التماس الدائم المتعدد والمتنوع بالشيء الخارجي، وبالآخر، الذي هو خارجي أيضا. لذا كان لا بد من وجود مخرج، أو مخارج للعقدة المستعصية لقد حلت الكانتية الأزمة بأطروحة الوجود النسبي للشيء، فهذا موجود، وعلاقاته ببعضه موجودة، ولكن ليس بشكل مستقل، وانما من خلال الانسان. إن معرفة الانسان بالشيء هي من خلال تأثيراته المتتابعة، وتقتصر المعرفة على تلك التأثيرات المتتابعة، لأنها وحدها المتصلة بالانسان، اما معرفة الشيء بذاته، فهي أقصى درجة للمعرفة، وهي غير ممكنة. اما الهيغلية فقدمزجت الشيء بالروح في علاقة ديالكتيكية، تنتهي أخيرا بالوجود الروحي المحدود، ثم بالوجود الروحي المطلق، فالصيرورة (أو الكون والفساد في لغة القرون الوسطى) تؤلف وجودا وعدما للمادة الخارجية. هذا يتطابق مع المفهوم الديني، بأن للمادة وجودا عرضيا وزائلا فقط؛ أما الخلود فهو للروح.

الوضعية هي اكثر التصاقا بالمادة وتحفظا تجاه الميتافيزياء، ولكنها يبقى للمادة لديها مفهوم نسبي، فهي لا تؤلف سوى مجموع لا نهائي من الظاهرات، أما وجود الشيء بذاته (حسب التعبير الكانتي) فتنكره، وتعتبره منتميا بدوره الى الميتافيزياء.

يتساءل المرء هل هناك مشكلة حقا؟ وأين تكمن؟ وبفرض وجود المشكلة، هل حلت حلا علميا؟ وما معنى الحل العلمي أصلا، إذا كان كل ما ينتمي الى الفكر، ينتمي في الوقت نفسه في رأي مفكري العصور الحديثة عموما الى الميتافيزياء؟

تجدر الاشارة الى أن الظاهراتية phenomenalism، أي الموقف الفلسفي، بأن المعرفة العلمية أو الوضعية يجب أن تقتصر على الظاهرات phenomena فقط، وبأننا لا نعرف سوى الظاهرات، وليس ثمة وجود لغيرها، أي ليس ثمة وجود سوى وجود ميتافيزيائي للشيء في ذاته، تقع في نفس المطب الميتافيزيائي.

الظاهرة phenomenon يقصد بها الواقعة، أو الحادثة، التي يتلقاها الحس الانساني مباشرة.

الآن لنفرض، ان لدينا كتاباً وهو ابسط الاشياء فالظاهراتية تنفي وجوده كشيء بذاته، ولكنها تقبله كلون وكسمك، وكشكل هندسي، الخ. لكن الحزم الضوئية، التي تعطيني لونه مثلا، لا علاقة لها باللون، الذي هو تشييء يقوم به الذهن وبالاعتماد على القبليهa pirori لديه، أي اللون ليس مجرد حادثة event يتلقاها الحس، وانما هو حادثة يجب ان يدركها الذهن أما الحس فإن مهمته تقتصر على نقل الحادثة الى الذهن.

والحادثة هي في حقيقة الامر حادثتان متلازمتان، الاولى فيزيائية بحتة: حزم ضوئية؛ والثانية فيزيولوجية بحتة مختلفة نوعا، عن مسببتها الفيزيائية. أما الظاهرة: اللون الاحمر، فليس متضمنا، لا في الجزء الفيزيولوجي، ولا في الجزء الفيزيائي. وانما يحتاج الى عملية ادراك مبرمج لها الذهن، عندما تؤثر نفس الحادثة على شبكية طفل فإنه لا يدرك الكثير مما يدركه المتعلم رغم تلقيه المؤثرات الفيزيائية، وحدوث نفس الحادثات الفيزيولوجية، كما لدى المتعلم.

هذا يتطابق مع القول، إن الحس بالمؤثرات الخارجية لا يتضمن الادراك، ،حتى يرصد المرء الظاهرة، لا يكفي أن يتلقى المؤثرات الخارجية، وانما يجب أن يدركها، اي يجب أن تنطوي الظاهرة على عنصر قبليهa priori أي على عنصر ميتافيزيائي. وهذا يعني، أنه ليس ثمة فرق نوعي بين ادراك الشيء بذاته، أو ادراك الظاهرة بذاتها؛ واذا كان الامر الأول غير مقبول، لأنه مبني على القبليهa priori، فالأمر الثاني غير مقبول أيضا لنفس السبب.

لكن القبليه a priority نفسها من اين أتت؟ وهل يمكن الاستغناء عنها؟ ربما يجب أن يتذكر المرء قبل كل شيء، أن القبليه تعني بمدلولها الأصلي ما هو موجود في الذهن قبل التجربة. ولكن هل ثمة موجودات ذهنية سابقة لكل تجربة؟ هل هناك موجودات ذهنية مولودة مع الانسان، مع

الانسان الطفل؟ أو مع الانسان القديم جدا، الذي كان في المرحلة الحيوانية؟ طبعا فلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تكن تقصد باستخدام الكلمة قبلية كل تجربة، وانما قبلية التجربة العلمية، التي بدأت تظهر وتتعدد منذ ظهور الصناعة الحديثة. كان السؤال الملح الذي يرافق ذلك هو: هل يجب ترك وعي القرون الوسطى هو المسيطر، وأن يبنى التطور الجديد على الاستنتاج من المبادئ والافكار والمعتقدات النظرية القديمة، أم على وعي جديد يعتمد على التجربة؟ ومن هنا كانت أهمية تحليل العلاقة بين الذهن والتجربة، من حيث الذاتية، والموضوعية، ومن حيث مدى امكانية الاعتماد على الذهن من اجل بناء الحقيقة.

لكن لم تحاول فلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، معرفة كيف بنيت تلك القبلية لدى الانسان، معتبرة ذلك من نوع الأبحاث الغيبية، التي لا يمكن أن تصل الى نتيجة علمية، لذلك بقيت من نوع الميتافيزياء، التي يخشى المرء الاعتماد عليها من أجل الحصول على الحقائق، علما أن النتائج العلمية بمختلف مستوياتها التجريبية تصبح بعد حصولها منتمية الى القبلية.

* * *

القبلية تتألف من عدد كبير من المبادئ والافكار والمعتقدات النظرية، التي قد تختلف جزئيا أو كليا من انسان الى آخر، ومن عصر الى آخر، ومن بلد الى آخر.

غير أنها، مهما اختلفت، فإن مادتها مؤلفة من عدد كبير متعدد الموضوعات من الأحكام البسيطة، أو المعقدة: البسيطة مثل «الخطان المتوازيان الموجودان في مستوى واحد لا يلتقيان»؛ البسيطة مثل أي موسوعة، أو أي كتاب قديم، أو حديث في أي موضوع كان؛ والرواية أو القصة هي أيضا مجموعة أحكام تتعلق بالوسط الحياتي، الذي يتحدث عنه المؤلف.

ويمكن عموما تحليل الأحكام المعقدة الى أعداد كبيرة أو صغيرة من

الأحكام البسيطة، التي يمكن أن تتضمن السؤال، أو الشرط، أو الطلب، أو الاستقبال فهذه تنطوي على ما يمكن تسميته بالأحكام غير الناجزة، المؤدية الى اكثر من احتمال. مثلا، «هل رأيت المباراة»، هو حكم غير ناجز، لأحد الاحتمالين، «رأيت المباراة» أو «لم أر المباراة»؛ و«التفتْ نحو اليمين»، هو حكم غير ناجز، لأحد الاحتمالين: «التفت نحو اليمين» أو «لم ألتفت نحو اليمين»؛ و«سأدفع الضريبة» هو حكم غير ناجز لـ «دفعت الضريبة»، أو «لم أدفع الضريبة»، الخ.

والحكم البسيط يتألف من محمول عليه، ومحمول: مثلا، «دفعت الضريبة»، المحمول عليه هو تاء المتكلم، المحمول هو دفع الضريبة.

وباعتبار الأحكام المعقدة قابلة للتحليل الى أحكام بسيطة، فإن من الممكن أن يحدد المرء دوما عددا كبيرا من المحمول عليهم والمحمولات، وأن يحلل في نفس الوقت العلاقات بين العناصر المذكورة.

الحكم أيضا هو مدرك مركب، قابل للتحليل الى مدركات أبسط منه. مثلا، «هناك مجموعة كتب على الطاولة»، المحمول عليه هو «مجموعة كتب» والمحمول «هناك على الطاولة»، وكلا العنصرين: المحمول عليه والمحمول هما مدركان مربوطان بالحكم. ومن دون الربط يكونان مستقلين، وقابلين لأي ربط بالمدركات الأخرى المستقلة. مثلا، «اشتريت مجموعة كتب»، «قذفت مجموعة كتب من النافذة»، الخ؛ «هناك على الطاولة فيل»، «سقط الجدار على الطاولة»، الخ.

والمدركات البسيطة المستقلة، وكذلك المدركات المركبة، أداتها هي الكلمات.

الآن ما هي العلاقة بين الكلمات والمدركات والأحكام؛ قبل كل شيء الاحكام هي مدركات مركبة، تتميز عن المدركات المستقلة، بانها تحتوي على عملية ربط. مثلا «مجموعة كتب على الطاولة» هو حكم يربط بين العنصرين: «مجموعة كتب» و«على الطاولة» برابطة ما، هي هنا رابطة

مكانية. والعنصران من دون الحكم هما مدركان مستقلان، يمكن أن يدخل كل منهما في اي حكم. أيضا من دون المدركات المستقلة لا يمكن بناء اي حكم. وباعتبار أن الحكم يمكن تحليله دوما الى مدركات مستقلة، وأن المدركات المستقلة قابلة دوما لبناء أي حكم، فإن من الممكن اعتبار الحكم والمدركات المستقلة من مادة واحدة، ومن الممكن تسمية المدركات المستقلة بالمدركات البسيطة، والأحكام بالمدركات المركبة.

والمدركات البسيطة والمركبة لا يمكن تصورها من دون الكلمات، حتى بين المرء وبين نفسه. هل يمكن عزل مدرك «الشجرة»، مثلا، عن كلمة «الشجرة»؟ مع ذلك، فإن مادة الكلمة هي مختلفة نوعا عن مادة المدرك. الكلمة هي إما صوت مركب، إذا كانت مقولة، أو رسم مركب، إذا كانت مكتوبة؛ أما المدرك، فهو مادة ذهنية. والكلمة يمكن أن تتغير من لغة الى أخرى، أما المدرك، فيبقى واحدا، مهما تغيرت الكلمة الدالة عليه: مدرك «شجرة» هو نفس مدرك «tree»، وهو نفس مدرك «arbre»، الخ.

الكلمة هي رمز يدل على المدرك ولا ينفصل عنه، رغم أنه يختلف مادة عنه.

والمدرك هو المادة القبلية، التي لا بد منها، من أجل أي اضافة جديدة، أو من أجل أي تفعيل لعملية الادراك. مثلا، لا يمكن اضافة درجة الغليان الى الماء، إذا لم يكن مدرك «الماء»، ومدرك «الغليان»، ومدرك «القياس بالدرجات» موجودين قبلا. كذلك، إذا رأى المرء مجهرا الكترونيا، لا يمكن أن يدرك، أنه مجهر الكتروني من دون أن يكون مدرك المجهر الالكتروني موجود قبلا؛ فلا يمكن أن يدركه غير المتعلم، إذا رآه.

هذا يعني، ان التراكم التاريخي القبلي للمدركات ضروري في عصر ما، كي يقوم أبناء هذا العصر بتفعيل عملية الادراك لديهم، وكي يضيفوا عناصر جديدة الى مدركاتهم. لولا التراكم التاريخي القبلي ما كان بالامكان اضافة التطورات اليومية الهائلة في مراكز التطور العالمية الى الثورة العلمية

والتقنية الجارية، وما كان بالامكان أن يدرك المرء اليوم المقصود بكلمة «صاروخ»، أو بعبارة «غزو الفضاء»، أو «تحطيم الذرة»، الخ.

إذا ضعف التراكم لدى المرء يصبح أضعف قدرة على اضافة عناصر جديدة الى مدركاته، وعلى تفعيل عملية الادراك لديه. لذلك، فإن العالم الثالث هو أضعف من البلدان الصناعية في القدرة على التطور، وعلى استيعاب المنتجات التكنولوجية المتطورة. واذا وضعنا في اعتبارنا، أن الفرد من العالم الثالث يستطيع ان يعمل بجدارة في المؤسسات العلمية المتطورة، وحدث ذلك باستمرار، يتضح أن ضعف العالم الثالث المذكور، سببه ضعف التراكم.

واذا رجع المرء الى الماضي، يجد، أن التراكم (أي التراكم التاريخي القبلي للمدركات) يضعف اكثر فاكثر. فأوروبا قبل الحرب العالمية الثانية هي أضعف تطورا منها بعد الحرب المذكورة، وقبل الحرب العالمية الأولى هي أضعف تطورا منها بعدئذ، وفي القرن التاسع عشر، أضعف تطورا منها في القرن العشرين. الخ.

والتناقص المستمر من عصر الى عصر في التراكم التاريخي القبلي، يصل بالمرء أخيرا الى الصفر، أي الى المراحل الحيوانية للانسان. وهي فرضية، من دونها تصبح الامكانية متاحه لافتراض مراحل حضارية قديمة نشأت من العدم؛ وهذا تنفيه المعرفة الحالية للتاريخ.

عندما نقول بتناقص التراكم التاريخي القبلي، بمقدار ما نعود الى الوراء في تاريخ الانسان، يكون من الضروري القول، إن اللغة اللاصقة بالمدركات تصبح أضيق، فأضيق، بمقدار ما نلتفت الى الماضي. هذا يتضح من مقارنة أعداد الكتب الهائلة، التي تصدر اليوم، والاعداد المتناقصة منها، بمقدار ما نرجع الى الوراء، ومن التنوع الهائل للموضوعات اليوم مقابل الفقر الماضي بذلك، ومن تناقص المادة المكتوبة، حتى الوصول الى الحياة الشفهية، ومن مقارنة اللغات البدائية الواصلة الينا باللغات الاكثر تطورا والمتطورة، الخ.

لكن كيف نشأت الكلمة؟ هل من العدم؟

في نشوء الكتابة يستطيع المرء، أن يرصد اربع مراحل، الأولى تمهيدية وغير متعلقة بالكتابة، وتعلم فيها الانسان في الجزء الأخير من العصر الحجري القديم upper paleothic period، حسب تقدير العلماء، صنع تماثيل صغيرة ونقش رسوماً محفورة، ورسوماً ناتئة، أغلبها للحيوانات، على جدران الكهوف. وقد وجدت هذه المنتجات تقديرا في أماكن عديدة من منطقة البحر الابيض المتوسط، ولكن لم يبق منها بكمية وافرة، إلا في مكانين أساسيين: أوربا الشرقية، وبعض أجزاء من اسبانيا وفرنسا. والمرحلة الثانية هي التي انتقلت فيها الرسوم، أو بعضها، من الاغراض الاخرى الى غرض جديد هو جعلها قناة اتصال مع الآخرين، فقد أصبحت صورة حيوان ما، مثلا، تعني «اصطدت هذا الحيوان» أو «اياكم هذا الحيوان»، أي تحولت من مجرد محاكاة للشكل الى «كتابة»، بالمعنى البدائي جدا للكلمة. وقد استغرق التطور من نقش الرسوم الى «التعبير» بالرسوم زمنا طويلا، فـ «الكتابة» ترجع الى حوالي ٥٠٠٠ سنة الى الوراء، بينما النقش يرجع الى عدة أضعاف من ذلك الزمن.

عندما تحول النقش الى «كتابة» بدأ يفقد دقة المحاكاة، وأصبح رمزا اكثر منه رسما، واستغرق الامر زمنا طويلا أيضا حتى انتقل الانسان الى المرحلة الثالثة، التي أصبح فيها النقش رمزا للصوت، بدلا من أن يكون رمزا للشيء؛ مثلا، الخط المسنن، الذي كان يرمز الى موج البحر في الهيروغليفية المصرية، أصبح يرمز الى صوت الموجة. دخل الانسان بذلك مرحلة الكتابة المقطعية، التي بقيت تتطور شكلا، ويقل عددها، الى ان انتقل الانسان الى المرحلة الرابعة، مرحلة الأصوات البسيطة ذات العدد المحدود، التي تؤلف الألفباء الحديثة، والتي تعود بداياتها الى ما قبل ٣٠٠٠ سنة في أوغاريت (رأس شمرا، قرب اللاذقية في سوريا).

إن مراحل نشوء الكتابة يمكن أن تعطينا تصورا عن نشوء اللغة، الذي ليس لدينا معلومات تاريخية عنه.

لا بد أن يكون الانسان بعد زمن طويل من مرحلته الحيوانية قد تعلم محاكاة الأصوات؛ وبعد ئذ بقي الانسان زمنا طويلا أيضا حتى استخدم الأصوات، التي اعتاد، أن يصدرها، أداة للاتصال. فصوت الحيوان المفترس، مثلا، أصبح يعني، وجود هذا الحيوان، أو الدعوة للمساعدة ضده، أو التحذير منه، الخ. واستغرق ذلك زمنا طويلا، حتى انتقل الانسان الى مرحلة اكثر تطورا، هي أن يكون الصوت رمزا للشيء، سواء وجد بشكل مائل، أم لم يوجد؛ وفي نفس الوقت وجدت أصوات ترمز للحدث (النهوض، الجلوس، النوم، الصيد)، الخ.

في المرحلة الثالثة، لا بد أن يكون قد حصل تطور مزدوج، الاول هو تركيب الأصوات من خلال عملية مستمرة في تفاعل البشر فيما بينهم؛ أي أصبح تدريجيا رمز الحيوان المفترس ليس الصوت المحاكي لصوته، وانما التركيب الصوتي الذي نتج عن اضافة الأصوات العدة التي تعني نفس الحيوان المفترس الى بعضها، وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الرموز: اي فقدت الاصوات تدريجيا صلتها بالمحاكاة. أما الشق الثاني من التطور، فهو دخول الأصوات المركبة، التي تنشأ، في عملية تحليل. فالصوت الذي يعني «الحيوان افترس»، أو «الحيوان هرب»، أو «الحيوان عض»، أو «الانسان اصطاد»، الخ. يتحلل الى «الافتراس» و«الحيوان»، وكذلك الى «الهرب» و «العض» و«الصيد»، الخ. وفي مثل ذلك تطور هام يجعل المرء قادرا على نسبة «الافتراس» أو غيره، لا الى «الحيوان» المقصود، وانما الى «شيء»، أو «كيان» آخر؛ ويستطيع هذه النسبة، سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة.

في المرحلة الاكثر تطورا تكون قد نضجت عمليات التحليل والتركيب، واصبحت تشكيلة الاصوات تؤلف «لغة». والتحليل هو في نفس الوقت الى عناصر والى أجزاء، وكذلك التركيب يمكن أن يضم العناصر، أو الأجزاء.

بهذه الطريقة وجدت في الماضي التركيبات من جسد حيوان ورأس انسان، أو من حيوان برؤوس عديدة (الهيدرا hydra، مثلا).

وبهذه الطريقة وجد التقسيم الى أجزاء: مثلا، الانسان الى رأس وجذع واطراف، والشجرة الى جذر وساق واغصان، الخ. كما وجد التجريد: فصل اللون والسمك، وغير ذلك عن الاجسام؛ ووجدت عملية التركيب المعاكسة، مثل اعطاء الألوان للاجسام، وجمع الخطوط لبناء أشكال هندسية، الخ.

وعملية التحليل والتركيب بقيت (مستمرة)، فالحضارة تقوم بتطويرها اكثر فأكثر، حتى صرنا نجد تحليل المادة الى جزيئات، والى ذرات؛ والذرات الى نوى والكترونات، الخ؛ وصار بامكان الانسان اعطاء القوالب المرغوبة للمواد المحيطة به، وصنع العدد اللامتناهي من الأدوات والآلات النافعة، التي تزدحم بها حضارته.

تطورت اللغة من الأصوات البسيطة، أصوات المحاكاة، الى الأشكال المتطورة التي نجدها اليوم، ليس بشكل تأملي، أو بشكل سكولاستي، وانما من خلال حياة الانسان اليومية ومعاناته، وصلته بالطبيعة، من جهة، وبنوعه من جهة أخرى.

لو كان الانسان منفردا، ما نشأت لغة؛ ولو لم ينتقل من تجمعات صغيرة الى تجمعات اكبر فأكبر، وعلى مدى طويل وصعب، ما نشأت لغة؛ ولو لم يصطدم الانسان في صراع مرير مع الطبيعة، وفي صراعات طويلة ومريرة مع نوعه، ما نشأت لغة؛ أي لولا الحوار (الديالكتيك) بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والنوع، ما نشأت اللغة.

واللغة هي مجموعة كبيرة ومتزايدة باستمرار من الرموز المرتبطة بالمدركات؛ وهي ليست فقط مفرداتها وقواعدها، فالمفردات هي رموز للمدركات البسيطة، وقواعدها هي الاصول التي تحكم تركيب تلك المدركات؛ وانما هي ايضا مجموع المركبات البسيطة والمعقدة للمدركات البسيطة، ولرموزها في نفس الوقت، وبشكل لا ينفصل فيه الشيئان عن بعضهما.

المدرك له صفتان متلازمتان، الأولى هي انه ذو منشأ مادي، فلولا الشجرة الطبيعية ما وجد مدرك الشجرة، ولولا لون الورق، ما وجد اللون الأخضر، ولولا حدود الاجسام فيما بينها، ما وجدت الخطوط (الخط المستقيم، الخط المنحني)، الخ. والصفة الثانية هي انه، بعد ما ينشأ المدرك، ويصبح من جملة مكتسبات الوعي، يصبح مستقلا، ويصبح باستطاعة المرء تركيبه، كيفما يريد مع غيره، فيقول مثلا «طار الفيل»، و«سقطت نجمة من السماء»، و«ابتلى الجدار بالأنفلونزا»، الخ. وقد قام الانسان طيلة تاريخه بالتركيبات الوهمية لمدركاته. ولكن مختلف المركبات البسيطة والمعقدة، تدخل في حوار (ديالكتيك) دائم مع الطبيعة ومع المجتمع، ويفرز هذا الحوار في خط صاعد المركبات الفنية والمركبات العلمية التي تصنع الحضارة.

إذا قبلنا بهذا التصور، يتضح لدينا، أن القبلية a priori ليست تكوينا غيبيا، ميتافيزيائيا، لدى الإنسان. وانما هي تاريخ مرمز لكل حوار (ديالكتيك) الانسان مع الطبيعة، ومع النوع. في الماضي بقيت الأرض لفترة مركزا للكون، ثم جرى مع الزمن تصحيح ذلك، فتحولت الأرض الى جزيء بسيط في هذا الكون الكبير. وفلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جعلت الانسان بقبليته مركزا للمعرفة، سواء اعتبر الكون المادي بمجموعه جزءا من تلك القبلية، أم مجرد ظاهرات، يتلقاها الحس، وهذا يحتاج الى تصحيح أساسي يجعل الانسان ملحقا بالكون، وليس العكس.

في نفس الوقت، ثمة خلل أساسي في الحاق الكون بالانسان، بصرف النظر عن أي جدل. هل هو ملحق بالانسان الفرد، ام بمجموع الناس، وبأجيال الناس؟ وإذا ما أخذنا بالاعتبار كون الانسان متعددا، وليس فردا، ينتج أن القبلية ليست وحيدة، وانما متعددة، وتكون ثمة مراكز، لا حصر لها للمعرفة، لا مركز وحيد، وفي ذلك ما فيه من تعقيد، وبعد عن «المعرفة».

المعرفة هي نتاج تاريخي، وهي في نفس الوقت نتاج اجتماعي، فلها

مركبتان: تاريخية، وهي التي تؤلف القبلية، وحاضرة، وهي التي يساهم بها مجموع البشر الحاليين في صراعهم مع الطبيعة ومع النوع: مع الطبيعة، اي المادة بمختلف استحالاتها، وبمختلف فعل الانسان فيها؛ ومع النوع، أي مع مختلف القضايا الداخلة في حياة المجتمع: مع الحياة اليومية، وماتتضمنه من قضايا المستويات المعاشية والتفاوتات فيها، والجريمة والمخدرات. الخ ومع الحياة الاقتصادية، وما تتضمنه من قضايا الصناعة والتمويل والعمل والفقر، الخ؛ ومع الحياة الادارية، وما تتضمنه من قضايا تنظيم المؤسسات الاجتماعية المختلفة وعملها، والحروب والاحتلال، كمجتمع معتد، أو كمجتمع ضحية، الخ.

المعرفة هي نتاج، وتطوير المعرفة يحتاج الى تطوير مختلف العوامل الداخلة في هذا النتاج. واذا لم يحدث التطوير الاداري، وهو ضعيف الحدوث، مع الانسان أصبح يمتلك القدرة على ذلك، فإن الامر يصبح متروكا للفعل التاريخي الناتج عن التأثير المتعدد السلبي والايجابي للعوامل المذكورة. وذلك الفعل بطيء، ولكنه موجود، ويتسارع بمقدار ما يتقدم الانسان حضاريا: لقد احتاج الانسان ملايين السنين للانتقال من المرحلة الحيوانية، واحتاج الى آلاف السنين للانتقال الى الحضارات الأولى، والى مئات السنين للانتقال الى الحضارات الصناعية الحديثة، وأصبح الانسان يسير بسرعة اكبر بكثير.

وكان ديكارت معلما، كما قلنا، في الانتقال الى العصور الحديثة، وكانت مثنوية (المادة والفكرة) مثيرة للجدل الطويل الغني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والذي لا يزال يؤثر على الكثير من طروحات القرن العشرين.

ولئن كان الانسان محتاجا الى المادة المعرفية، التي انتجها القرنان الماضيان كمقفز من القرون الوسطى الى الحضارة الصناعية، فانه يحتاج بشكل حيوي الى مقفز ينقله من الاوضاع الهمجية السائدة المتناقضة مع

مستويات العلم والتكنيك، وفي نفس الوقت مع حياة الانسان ومستقبله على الكرة الارضية.

ولا ريب أن المادة المعرفية هي هامة جدا من أجل هذا المقفز، ولكنها ليست وحدها كافية: المقفز هو نضالي ومعرفي في نفس الوقت، وبشكل لا ينفصل. «النضال» الأهوج فيه دمار ورجوع الى الوراء؛ والماد المعرفية المفصولة عن «النضال»، فيها خلل، قد يعيد صاحبها النظر فيها. أو لا يعيد؛ ولكن سيعيد الفعل التاريخي حتما النظر فيها.

إن القرن التاسع عشر لم ينتج المعرفة النظرية والتكنولوجيا فقط، وانما انتج ايضا المعرفة الثورية والفعل الثوري، اللذين أخذا في القرن العشرين أبعادهما الاكثر تطورا، واصيبا بنكسات كبرى في نفس الوقت.

والمهمة الملحة والحيوية لانساننا الحالي، سواء كان متضررا، أو مهتما بمستقبل الانسان، هي تجاوز النكسات واستكمال الشوط التقدمي والحضاري. وهذا أيضا قد يبقى خاضعا فقط للفعل التاريخي البطيء.

* * *

القانون العام بين التراث والحداثة

عبد الهادي عباس

شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين شعارات تتصاعد في بعض البلدان الاسلامية وهي تؤكد على شعارات موجزة مثل: الصحوة الاسلامية -أسلمة القوانين الخ... وقد وصل الأمر في بعض البلدان إلى درجة من الهوس والارهاب شل الحياة في بعض المجتمعات خاصة، وان تردي بعض الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وفشل السياسات الحاكمة في وضع الحلول لمعالجة الأدواء الاجتماعية المتفاقمة، خلق ظروفاً تقوي اليأس وتعدم الثقة في كل شيء.

*) عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون، كما صدر له العديد من الكتب المترجمة عن اللغة الفرنسية، من أهمها: «العنف والمقدس» «الحريم السياسي».

ولهذا كان الوعد بالانقاذ باسم الدين والعودة إلى التراث وعداً باهراً يأخذ بالعقول ويعبر عن ازمة ويجعل الخطاب بذلك هو الخطاب السائد لاسيما وان اصرار السلطات على اغلاق كل باب بخطاب آخر كان من ابرز الاسباب في الاحتماء بالتراث بل وتصويره على خلاف حقيقته وطمس مافيه من نقاط مضيئة.

ان نظرة يلقيها المرء على ماتنشره وسائل الاعلام ودور النشر المختلفة، لابد ان يدهشه فيض الكتب والنشرات والمقالات عن الدولة الدينية الموعودة ويدهشه اكثر أن لايرى في كل ماينشر بحثاً جاداً موثقاً لمشكلة اجتماعية أو اقتصادية عميقة تتطلب الحل أو يرسم لها الحل، بل كل مايوجد مجرد وعظ وتهويل وتهديد وشعارات تكفر الديمقراطية والعلمانية والحضارة الحديثة.

إن الشعارات المطلقة حول أسلحة الدولة تكفي في نظر من يطلقها لتقرير الحقيقة الخالدة. وعندما يقول أحدهم إن عصرنا هو عصر العلم والديمقراطية وحقوق الانسان سرعان مايبادر هؤلاء للرد ببعض النصوص المقطوعة عن سياقها والمنبتة الصلة مع التاريخ من حيث التطبيق. ويقال ان كل هذه الأمور موجودة في التراث وان الشورى هي ارقى انواع الديمقراطية، ثم يضرب على ذلك المثال من تاريخ الخليفة عمر بن الخطاب وبعض الصحابة الاجلاء. وكأن سيرة هؤلاء المتميزة تغني عن القانون والدستور وتكفي لستر مظالم التاريخ. وعندما ينبري أحد المفكرين ليوضح من مراجع التاريخ ومن النصوص المتواترة ان الإسلام لم يحدد كيفية وشكل الحكومة وانما ترك ذلك للاجتهاد فإنه سرعان مايتعرض للتكفير والقتل كما هو معلوم في هذا العقد الأخير من القرن العشرين.

لمحة عامة عن القانون ومأزق تطبيقه في التراث: ان القانون من أهم محاور الفلسفة القديم والحديث منها وهو قاسم مشترك للانسانية على المستوى الاجتماعي والعملي والتطبيقي، وعلى كثرة ماخاض الفقه الاسلامي في نطاق علاقات الافراد فيما بينهم، فإن هذا الفقه بقي شبه

صامت عن القانون العام. وعلى كثرة ما نالته فكرة الحق من حظ وافر من الدراسات العميقة عبر القرون الماضية وحتى يومنا هذا، فإن هذه الدراسات كغيرها من الدراسات الاجتماعية لم تنته إلى اجماع حول دلالة الحق أو مضمونه، لكن قيمتها تكمن في كونها كاشفة عن اتجاهات علمية شتى قد تساير بعضها حينا وتتعارض احيانا، وهكذا فإن ما صح عند بعض الباحثين قد يعتبر خطأ في نظر غيرهم وما سانح بالأمس واعتبر حقاً لم يعد سائغاً اليوم أو قد لايكون كذلك غدا ويعتبر ظلما. ومن هنا لم يكن هنالك في الحق ونظريته فصل وحيد وانما أقوال لمدة متغيرة في الزمان وفي المكان.

واذا نظرنا إلى الشريعة فإننا نجد أنها لم تبحث فكرة الحق كنظرية عامة بالأسلوب المألوف في دراسة القانون الوضعي ولم تعرفه تعريفاً جامعاً مانعاً، وكثيراً مايستعمل الفقهاء اسم الحق دون ان يعنوا ببيان حد له أو رسم وكأنهم رأوه واضح المعنى فاكتفوا بوضوح دلالته اللغوية[١] مع ذلك يمكن القول إن فكرة الحق في الشريعة تشمل علاقة العبد بربه وعلاقته بالناس، وليس هذا وقفاً على الشريعة الاسلامية بل ان كل الديانات والشرائع التي عرفتها البشرية تنظم علاقتها بالله عن طريق تنظيم علاقتها بالانسان فالبر والاحسان وعدم الاحتيال على الناس والامتناع عن الكذب والرحمة بالناس والامتناع عن السرقة الخ . . . كلها مما تأمر به الديانات انطلاقاً من القول إن الله يأمر بذلك، وفي هذا كانت الوصايا العشر وكانت قوانين حمورابي وغيرها من الشرائع التي بنيت على ما استوحته مما وراء الطبيعة.

وحسب رأي الفقهاء فإن الحق في الشريعة الاسلامية هو نوعان: حق الله تعالى وحق العبد أما حق الله فهو التكليف بالعبادات والطاعات كالايمان والتوحيد والصلاة الخ . . . واما حق العبد فهو مصلحة كالديون وكافة المعاملات بين الناس. وذلك هو التقسيم الأساسي للحق في نظر الشريعة. واذا كان يوجد إلى جانب ذلك تقسيمات أخرى اهتدى إليها

١ - عبد الرزاق السنهوري - مصادر الحق جزء١ - ص٩

بعض الفقهاء المحدثين فيما يتعلق بحق العبد أو بصفة عامة فيما يتعلق بالمعاملات، فإن ذلك كان اهتداء بالتشريع الوضعي الحديث ومحاولة للقياس عليه وهو مالا وجود له في الفقه[٢].

اما القانون بمفهومه الحديث، فيطمح إلى الاستئثار بتنظيم العلاقات الاجتماعية تنظيماً سليماً وتاريخه على مر العصور هو تاريخ توصله التدريجي إلى هذا المرمى. والقانون مستقل عن النظم السلوكية والقيمية وهو ليس مجرد شكل صورة فارغة أو وعاء تملؤه غيره من العوامل المجتمعية. فمضمونه لايتقرر فقط، في الدين ولافي الاخلاق ولا في السياسة. . ان نظرة إلى الحياة وفلسفة للاجتماع. وهو في حقيقته المرجع الأخير والحد الفاصل، وهو وحده القادر على وضع الحدود ليقرر ماهو جائز مباح، وماهو محجور ممنوع، يفيد الحرية المطلقة ويحمي الحرية النسبية وبصورة عامة انه سبيل الحداثة التي تتمثل بسيادة القانون لأن الحداثة ثورة على الماضي لاشيء فيها مقدس، هي دولة القانون التي تعنى بالضرورة انقيادها إلى الضوابط القانونية التي يكون فيها القانون سيد الموقف. فالإحتكام إليه دون سواه هو أصل الدولة الحديثة التي هي نقيض الدولة الدينية أو الدولة البوليسية أو الادارية.

إن استقراء التاريخ في موضوع التشريع يشير إلى أن القبيلة قبل الاسلام هي التي كانت وحدة المجتمع وأنها كانت ملزمة باتباع نظام غير مكتوب من القواعد العرفية تطور معها وعبر عن روحها وشخصيتها. وكان تنفيذ القانون العرفي يقع بالدرجة الأولى على الشخص الذي أصابه الضرر وكانت القبيلة غالباً ماتلجأ إلى التحكيم في حل نزاعاتها الداخلية. وكان مبدأ للشورى في القبيلة هو المبدأ المتبع ينصح به الحكماء والشعراء وفيه يقول الشاعر:

٢- د. -عثمان سعيد عثمان- استعمال الحق كسبب للاباحة ص٧٢

اذا بلغ الرأي المشورة فاعتصم ... برأي حكيم أو مشورة حازم
ولاتجعل الشورى عليك غضاضة ... فإن الخوافي قوة للقوادم

وعندما جاء الاسلام لم يبطل كل أعراف الجاهلية وخاصة في الأمور المتعلقة بالشؤون العامة والحكم وهكذا أبقى على الكثير من الأمور السياسية التي كانت موجودة قبل الاسلام وأقرها التشريع القرآني وعلى سبيل المثال فإن الخمس الذي كان يؤدى للرسول / ص/ شبيه بالربع الذي كان يؤدى إلى زعيم القبيلة في إثر كل غزوة. وقانون العين بالعين شبيه بقانون الأثر، وكيفية الشورى، هي استمرار لدار الندوة التي كان يتشاور فيها الملأ من قريش، ومفهوم أهل الذمة شبيه بمفهوم الجوار لدى العربي[٣].

ويتضح من النصوص التشريعية التي وردت في القرآن الكريم ولايتعدى عددها ٢٢٨ آية ان الاسلام لم يخرج عن زمانه ومكانه الذي جاء فيه وخاصة فيما يتعلق بالقانون العام الذي تتناوله ٣٠آية في العقوبات و١٣ في الاجراءات و١٠في القانون العام و٢٥تهم القانون الدولي للشعوب[٤] فالمفاهيم الاساسية والحيوية التي يعبر عنها القرآن الكريم لبنيان المجتمع الجديد اكثر ماتقوم على الدعوة للرحمة بالضعفاء ومنع الغبن في المعاملات وعدم الميل في تحقيق العدالة وكلها معايير سلوك اخلاقي يثاب عليها في الآخرة ولم تترجم إلى بناء قانوني للحقوق من أي نوع وهي متنوعة في موضوعاتها بدءاً من بيان ملابس المرأة إلى تقسيم الغنائم ومن تحريم لحم الخنزير إلى تحديد عقوبة الجلد وبذلك تبدو بمظهر الحلول الخاصة لمشكلات بذاتها أكثر من ان تنزع إلى تقصي الموضوع الذي تتناوله على نحو شامل وعام.

وطبيعي ان ادراك النصوص الشرعية لايمكن ان يقوم الا على اساس

٣- انظر د. محمد عابد الجابري -العقل السياسي العربي - نقد العقل العربي ٣-ط -بيروت مركز دراسات الوحدة العربية

٤- مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص٨٣

الفهم البشري للوحي الالهي الذي تنزل في صِيغ وقوالب اللغة العربية من أجل ان يفهمه البشر وينتفعوا به وبذلك يكون الفهم البشري الذي ترد الاشارة إليه في عشرات الآيات هو الغاية العظمى والحكمة الكبرى من وراء ارسال الرسل وانزال الوحي وفي هذا جاء قول الامام علي: ان المصحف بين دفتي كتاب وهو لاينطق وإنما ينطق به الرجال.

من هنا كان لابد لفهم المسلمين للمصادر التشريعية من ان يختلف باختلاف الزمان والمكان. ومن هنا كان الاسلام متميزاً عن غيره من الديانات بعدم اقراره وجود فئة كهنوتية تستقل بفهم المقدس وتكون قيمة على الناس، بل ان الواجب ملقى على كل الناس، ولهم الحق في ذلك ايضاً، في فهم الوحي وفي العمل بذلك. وقد أدرك جيداً بعض مفكري النهضة هذا الجانب المتروك للاجتهاد وبخاصة الجانب السياسي المرتبط بالقانون العام والذي لم يعالجه التشريع الاسلامي بنصوص حاسمة -وفي هذا لم ير بعض هؤلاء المفكرين من عصر النهضة فرقاً كبيراً بين مبادئ الشرع الاسلامي ومبادئ القانون الطبيعي وافتى انه يجوز للمؤمن في ظروف معينة ان يقبل بتفسير الشريعة من مذهب غير مذهبه، وفي محاضرة لجمال الدين الافغاني أدت به إلى مغادرة اسطمبول رأى انه بمقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشري ان تستقر استقرار الدولة القائمة على الدين[٥]

إن القانون في النظرية الاسلامية التقليدية يعني أحكام الله التي أوجبها على عباده وهي سابقة في وجودها وجود الدولة لامسبوقة بها وهي حاكمة المجتمع الاسلامي وليست محكومة به، ويترتب على ذلك استبعاد النظر إلى تطورها في ذاته على انها ظاهرة تاريخية وثيقة الصلة بنمو المجتمع وتطوره وهكذا تفتقر الصورة التقليدية لتطور الفقه الاسلامي إلى البعد

٥- البرت حوراني -الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ ترجمة كريم عزقول ط -دار النهار للنشر ص١٤٩

التاريخي. ويمكن التفريق بين الشريعة والفقه بالقول ان الشريعة أبدية لكن الفقه متغير . . . بيد ان الفقه في الواقع قد اختلط بالشريعة وأصبح الكثيرون من الباحثين يطلقون كلمة الشريعة حتى على آراء الفقهاء الأمر الذي كان معه هذا الاطلاق دون تحديد وضبط من شأنه ان يمنع المناقشة والحوار فيما يسمى (الشريعة) رغم كون المعنى الذي يعطى لها اليوم مختلف عن معناها الأصلي في القرآن. فالجزء الكبير منها اجتهادات فقهاء وفرق اسلامية غير ملزمة شرعاً وان كان يمكن الاستفادة منها(٦) وهذه الاجتهادات جاءت في حينها لتلبي اغراضاً وحاجات اجتماعية، حتى في ماورد فيه نص قرآني شرحه الفقهاء وبينوا كيفية تطبيقه وكمثال على ذلك حد قطع يد السارق، حيث لايوجد اجماع حول من تقطع يده، هل هوالذي يسرق المال الكثير أم القليل وكيفية القطع؟ ومتى؟ -وهذه الاختلافات حتى في الحكم من الآيات تخلق اشكالات كبيرة امام من يدعو لتطبيق الشريعة.

وبهذا تختلف الشريعة جذريا عن فكرة القانون وفكرة الحق في الفقه الوضعي الأوروبي الذي تأثر في الماضي البعيد بثلاثة تيارات رئيسية هي على التوالي: فكرة الحق التي تبلورت في تشريع العالم الغربي المعاصر وصيغت في قوانين من وضع البشر. ويمكن ملاحظة هذه التيارات من أثر الفلسفة الاغريقية على الفكر الأوروبي وبخاصة فيما يعرف بالقانون الطبيعي الذي اعتبر في العصر الحديث اساساً للحقوق والحريات العامة والذي استمد منه اعلانات حقوق الانسان. ثم القانون الروماني الذي لايزال اثره يبدو بارزا في كل الأنظمة القانونية الأوروبية وتأتي المسيحية التي لعبت دورها في تطور الفكر القانوني، ومن عصارة هذا المزيج أقام الفكر الغربي نظرته إلى الله والحياة والانسان واساس حضارته وطابعها(٧). وهكذا لم يجمد التشريع على فكرة معينة في الغرب بل انه اضافة للتيارات المشار إليها كان

٦- محمد سعيد عشماوي -الاسلام السياسي ص٢١٠

٧- د. انور الجندي -معالم الفكر العربي المعاصر ص٣٦

يراعي منطق التحرر والتجديد وظهور الافكار الجديدة في العصور التالية الحديثة ولاسيما الفلسفة الاشتراكية، ويتابع المستحدثات الحضارية وتطور العلم وآفاقه الواسعة. ويراعي مقتضيات التطورات الدولية وتقارب الصلات بين الشعوب ومزايا تجاربها المختلفة.. وكل هذا ينضوي تحت مفهوم سيادة القانون التي هي من محدثات الحداثة التي تتجلى تحت تسمية سيادة القانون. فأصل الدولة الحديثة، الاحتكام إلى القانون دون سواه. والقانون هو جوهر الحداثة وسلطانه هو مقومها المحوري وكل ذلك دون تخصيص ولاتمييز بحسب الانتماء الطائفي لأن الاختلاف لايترتب عليه فرق في الحقوق والواجبات. فالمساواة التامة لاتتحقق الا باحتجاب عنصر الانتماء الديني في تحديد محتوى القاعدة القانونية وضبط مداها ومجالها. وتلك هي العلمانية التي تقوم على الفصل بين المقدس الديني والدنيوي المحض وذلك هو شرط الديمقراطية، وهي المؤسسة لمشاركة المواطن في الحياة العامة، وهي محور الحياة الخاصة والحريات الفردية.

أقسام القانون: تقسم القوانين في تعريفها العام بنوع من التقسيم إلى قانون طبيعي غير مكتوب تكشف للانسان بعقله وشعوره بالعدالة والظلم وهو أعلى من كل قانون، وقد خامر وجود هذا القانون فكر الانسان منذ القديم وتكلم فيه فلاسفة اليونان... ووجد في القرون الوسطى وتلمسته بعض الأقوال البشرية مما قبل ذلك في تاريخ الشعوب ونموذج ذلك القول المأثور في الاسلام: الناس سواسية كأسنان المشط والقول: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احراراً.. وانطلقت فكرة الحقوق الطبيعية في العصر الحديث من فكرة تقوم على أن الحق والقانون هما نتيجة الادراك البشري.. ومع مايكتنف نظرية القانون الطبيعي من غموض ومع تفكر بعض الفقهاء لها، فإنها اخذت ولاتزال تأخذ دوراً هاماً في القانون الوضعي الذي يقابل القانون الطبيعي.

هذا القانون الوضعي الذي هو من وضع البشر ينقسم بدوره إلى

تقسيم تقليدي بين قانون خاص وقانون عام، وهذا التقسيم يرجع إلى الفقهاء الرومان وهو يناسب نظامين اساسيين من العلاقات التي تشكل نسيج الحياة الاجتماعية علاقات الفرد مع أقرانه من أجل إشباع حاجاته الشخصية وعلاقات الفرد مع الجماعة التي ينتمي إليها. وعلاقات مختلف هذه الجماعات فيما بينها. ومن البداهة ان التمييز بين القانون العام والخاص ليس بالتمييز المطلق حيث كثيراً ماتتداخل المجالات القانونية وتتفاعل فيما بينها، كما هو الحال في بعض مسائل القانون الخاص بالاسرة ومدى ارتباطها بحقوق الانسان وكذلك حقوق التملك ومالها من صلات بالقانون العام والدلالات الدستورية.

ولم تلحظ كتابات الفقهاء المسلمين التمييز بين القانون العام والخاص، ولكن تعبير القانون العام في عصرنا وفي كل البلدان أصبح وسيلة مناسبة لتحديد المجالات القانونية ذات القضايا والمشكلات المتميزة وخاصة فيما يتعلق بالدساتير وحقوق الانسان وتولد حقوق جديدة لم تعرفها المجتمعات القديمة وتشابك الحقوق بين المجتمعات على المستوى العالمي، حيث لم يعد ممكنا التحصن ضمن حدود محصورة تنتظم فيها مجموعة من الناس مستقلة عن علاقاتها بالدول والمجتمعات الأخرى، ولم يعد يجدي تشديد المتمسكين بمقولاتهم تحت شعار الأصولية والتمييز عن بقية الشعوب بما يعتنقونه من افكار دينية يصرون على انها تشكل الاساس اللازم لهوية خاصة وولاء للقديم المعصوم -على حد تعبيرهم.

إشكالات القانون العام بالنسبة للشريعة: يتضمن القانون العام بتعريفه الحديث كل العلاقات القانونية التي تبدو فيها الدولة بصفتها ممثلة للسلطة العامة متممة لرسالتها في داخلها كجهاز حكومي يثبت النظام وينظم المرافق العامة ويفرض الضرائب ويرفعها، والدخول في علاقات مع دول أخرى ومنظمات دولية الخ . . . وبذلك أصبح القانون العام يقسم إلى فروع متعددة تتضمن القانون الدستوري والاداري والدولي واخيراً الجنائي -وفي

كل فرع من هذه الفروع تشعبات كثيرة يفرضها التطور العام والعلاقات الدولية بين الشعوب . ولم يعرف الفقه الاسلامي تصنيف القانون على اساس عام أو خاص ولم يستخدم الفقهاء هذا التعبير ، وبذلك بقي مجال القانون العام أقل جوانب الشريعة بحثا ، وهذا أمر له دلالته في ذاته حيث بقي الحكم على نوع وتيرة واحدة وان تغيرت التسميات . وبقي الفكر السياسي الاسلامي موضوع جدل وصراع لاسيما وان العواقب السلبية المتصلة بالحقوق الدستورية وحقوق الانسان والعلاقات الدولية بقيت متحصنة وراء افتراض القدسية الدينية الازلية والمعصومة للشريعة المختلطة بالفقه . ثم أخذت الإشكالات تبرز أكثر مع ظهور مايسمى بأسلحة الدولة والصحوة الاسلامية التي يسميها بعضهم بالهجمة الرجعية التي برزت على الساحة ضمن مظاهر شتى تتناول السلوك والتصرف والتخيل ، لبناء مجتمع جديد في زمنه مرتبط بإحكام ، بزمن قديم واستناداً لشعارات غامضة مثل الشورى ، الاسلام هو الحل . . لاعلمانية ولاديمقراطية الخ . . وازاء غياب القانون العام عن الشريعة التي كانت تحكم المجتمعات ، برر الفقه الاستيلاء بالقوة على السلطة في الاقاليم للدواعي الفردية كم فعل / الماوردي/ -أشهر من تكلم بالشؤون العامة- رغم اعترافه بأن مثل هذا الاستيلاء مخالف للشريعة . وأصبح الحاكم من أي نوع كان هوالمقياس والأساس في اسلوب الممارسة وفي تقرير مايجب أولا يجب ، وفي كل هذه الظروف تجاهل علماء الواقع بكل بساطة ، وتناولوا وضعاً مثالياً خياليا يعرضون فيه آراءهم المبنية على الوعظ بلزوم الالتزام بالشريعة سواء التزم الحاكم نفسه أم لم يلتزم ولزوم مشاورة الحكام للفقهاء- . ولم تمنع كل هذه المواعظ والأقوال ، من عبث الحكام بالشريعة وأداء مهامهم بالطريقة التي تروقهم ويدون فيها استمراراً لحكمهم .

إنّ مايكتبه الآن بغزارة العديد من الشيوخ والكتاب من.وعظ وتهويل وأماني وتكفير للديمقراطية والعلمانية والحضارة الحديثة الخ . . . وضرب

الأمثلة المعادة والمكررة عن بعض المأثورات التراثية لايغني في شيء عن لزوم اقامة البناء القانوني الحديث للدولة واقامة القانون العام المعاصر المبني على تجارب الشعوب والنظريات الحديثة التي تمخضت في عصرنا عن بناء الديمقراطية والنظام الدولي وحقوق الانسان وقيام دولة القانون.

إن اطلاق لفظ / الشريعة/ دون تحديد وضبط من شأنه ان يمنع المناقشة والحوار في مايسمى الشريعة، رغم كون المعنى الذي يعطى لهذا اللفظ يختلف عن معناه الأصلي في القرآن. وان بعض التيارات المتعصبة التي تعيش خارج زمنها تضرب بعض الامثلة على الممارسات الشرعية بأساليبها القضائية والأمنية بما كان متبعاً في عهد الخلافة الاموية والعباسية كنظام / الحسبة/ الذي هو نظام بيزنطي روماني وليس اسلاميا خالصا، فأسلمه بعض الفقهاء كالماوردي وغيره، كما يريد فقهاء اليوم اسلمة الاجتهادات العلمانية البشرية التي تروقهم. وعندما يتحدث أحد الناس عن عدم كفاية النصوص القديمة للمجتمع الحديث المعقد لبناء الدولة على اساس القانون العام ولتطبيق مفاهيم العدالة الجنائية والدستورية والادارية والدولية، بما ينسجم مع منطق العصر، يقيم الدنيا ويقعدها عليه المتعصبون المنادون بأسلمة الدولة.

وهكذا فإن الايديولوجية الاسلامية هي -كما يقول أحد الباحثين[٨]: تلخيص لخطاب حاول ان يربط بين قضيتي التاريخ والزمان، وان تحليل هذا الخطاب في مختلف مصادره يؤكد انه ليس سوى قيم طقوسية وتشريعية وأخلاقية تسعى من خلاله للبحث عن نموذج مثالي -يفتقده الواقع- مؤسس على شرع الله. وفي هذا الخطاب تشترك كل الجماعات الاسلامية في العالم الاسلامي حتى الجماعات التي تعمل ظاهراً أو باطنا اليوم. ووفقا لهذا الخطاب فإن البحث في القانون العام معدوم ولاينطلق من وقائع عملية

٨- د. مراد وهبة في مقاله -الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط- مجلة المنار عدد ٩١ عام ٩٨٥

ونظرية تحدد المطلوب في هذا القانون وكل ماهنالك مجرد رؤية ايمانية يسعى الخطاب من خلالها إلى افشاء تعصيب الافراد من خلال عملية فكرية وسلوكية مستمرة وكل ذلك ضمن عملية تتم في وجود تغيب عقلي ووعي صحيح، اي مجرد سلوك عاطفي انفعالي لايخضع في تصرفاته للعقل أو المنطق او الواقع العالمي القائم[٩]

المجالات العامة ومدى امكانية تطبيق الشريعة: يقصد بالمجالات العامة النطاقات التي يطبق فيها القانون العام بمفهومه الحديث وتشمل النظام الدستوري والعدالة الجنائية والقانون الدولي وحقوق الانسان، وهي جميعها من الأسس التي يقوم عليها القانون العام في الدولة العصرية. واذا كان المسلمون اليوم في جميع انحاء العالم يعيشون حالة من الاضطراب والتأزم البالغين، وكانت هنالك دويلات اسلامية غنية جداً ترفع شعار ان دستورها هو القرآن، وانه إلى جانبها يوجد دويلات فقيرة بائسة تتمسك بأن الاسلام هو مصدر الهوية والايديولوجية العملية لمواجهة الاحباط السياسي والفقر الاقتصادي والفوضى الاجتماعية، وانها لم تتمكن بما اجرته من محاولات لتطبيق البديل الاسلامي في صورة الشريعة الا ضمن نطاق محدود من نطاق القانون العام، كفرض عقوبة القطع في حد السرقة. فإن الملحوظ ان هذا التطبيق أثار من المشكلات مايفوق عدد المشكلات التي وفر الحلول لها سواء في الدويلات الغنية أو الفقيرة، واذا كان ذلك يبرهن على شيء فهو على ان شعارضرورة الحل الاسلامي لم يكن حلا، حيث لازالت البلاد الغنية مستمرة بماهي عليه من رفع الشعار رغم الابتعاد المتزايد في التطبيق بين النصوص والممارسة وحيث لازالت البلدان الفقيرة تعاني من تخبطها وبؤسها. وهكذا يبدو ان الشريعة ليست الحل، والحقيقة التي قد تبدو غريبة للبعض هي ان تصاعد حركة مايسمى بالاسلام السياسي الأصولي هو نفسه الذي أوضح قصور الشريعة من ان تكون إساساً صالحاً

٩- د. شحادة صيام - العنف والخطاب الديني في مصر - وارمينيا - ص٨٧

لنمط الدولة الاسلامية الحديثة التي تنشده الحركة[١٠] وخير مايعبر عن ذلك أبلغ تعبير الاقتتال في افغانستان ونتائج الحركة في مصر والجزائر. فتطبيق الشريعة كان ولايزال حسب هوى الحاكم، وان القانون العام فيها هو قانون وضعي يطبقه البشر وانه في حقيقته ليس قانونا الهيا بمعنى كونه ارادة الله المباشرة الثابتة الازلية ولو كان ذلك لما كان باستطاعة الحكام خرقه باستمرار منذ اكثر من الف واربعمائة سنة وتطبيقه حسب هوى كل واحد وبأسوأ مايكون في جميع مراحل التاريخ.

في القانون الدستوري والديمقراطية : في الأنظمة القانونية الحديثة يعرف الدستور بأنه القانون المتكامل والأساسي لأمة أو لدولة يحدد طبيعة الحكومة ومفهومها وينظم عملها وهو يحكم ويرسم الحدود لأوجه نشاط اجهزتها المختلفة، كما يحدد طريقة ممارسة سلطاتها السياسية. وفي ظل الدستور تصاغ سياسات الدولة وتمارس السلطات عملها وتطبق القوانين والاحكام وينفذ كل ذلك من أجل خدمة اهداف العدالة والحريات الشخصية والاستقرار السياسي، وهذا مايتطلب مواءمة مستمرة دقيقة بين المصالح المتنافسة والأولويات المتغيرة ولذلك فإنه لابد من استمرار اصدار التشريعات المتلائمة مع الأوضاع المستجدة في الحياة والمجتمع. لأن الحياة لايمكن ان تجمد على احكام معينة وعلى ذلك فإن الدستورية هي المنهاجية السليمة لوضع وتنفيذ السياسات والقوانين وليست التحديد الأبوي للمسائل. واذا رجعنا إلى عملية ممارسة الحكم التي طبقت عمليا باسم الشريعة قديماً وحديثا سواء من حيث اجتماع بضعة اشخاص، وتكليف أحدهم بالخلافة ودعوة عدد من سكان العاصمة لمبايعته أو عن طريق عهد الحاكم لابنه أو لمن شاء أو بتولي عائلة توارث الحكم، فإننا نرى ان مثل هذه الممارسات لايأتلف مع منطق العصر والصالح العام لأن ذلك يعنى احتكار السلطة للأبد من قبل

١٠- د. عبد الله احمد النعيم -نحو تطور التشريع الاسلامي- ترجمة -حسين أمين - دار سينا للنشر ص١٠١

شخص أو اسرة أو فئة معينة، اذا كانت تجوز في مجتمع بدوي قبلي فهي غير جائزة ولا مبررة في مفهوم الدولة الحديث حيث أصبح مفهوم الحكم يفترض ان يمارسه مجموع السكان لا شريحة منهم.

إن صورة الحكم الأفضل في خيالنا وفي منطق التراث هو حكم «العادل المستبد» حكم عمر بن الخطاب... هذا النمط السلطوي الذي نادى به في العصر الحديث محمد عبده... والذي لم يكن يعبر عن رغبته وحده عندما كتب يقول: «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» الخ... بل كان يعبر عن تصورنا جميعاً نحن العرب للحكم الأمثل[١١]. هذا التصور للحكم الأمثل يجعل من الحاكم كائنا تجاوز الانسانية Sur-homme وهو في نفس الوقت يجعل من المحكوم كائنا دون الانسانية لا رأي له في المصلحة العامة ولا دور له في الحياة الاجتماعية. ويجعل هذا التصور من المحكوم كائناً قاصراً غير مسؤول، فكيف يعترف للرعية بحقوق سياسية دستورية، مادامت دون الانسانية؟ ثم ومتى كان يمكن جمع النقيضين العدالة والاستبداد؟ وهل عرف التاريخ نوع الاستبداد العادل؟ -ليس هنالك من إثر في تراثنا -حتى في الفترة النيرة منه- لأساس نبني عليه أو نستنتج منه مفهوم الديمقراطية -ومنذ الفتنة الكبرى التي كانت تناحراً على السلطة سببه عدم وجود قواعد مضبوطة تؤطر طرق الاعتلاء إلى السلطة وممارستها- كما بين ذلك -محمد عابد الجابري- عندما أفرز الثغرات الدستورية الثلاث التي أدت إلى اندلاع الفتنة الكبرى وهي -١- عدم اقرار طريقة واحدة مقنعة لتعيين الخليفة، ٢- عدم تحديد مدة ولاية الخليفة -٣- عدم تحديد اختصاصات الخليفة، فبقي الحال كما كان عليه، ولم يتطور في اتجاه اقامة قانون اساسي. بل بقي من حكم باسم الاسلام يعتبر نفسه مبعوث العناية الإلهية. متقمصا ثوب خلافته من الله، دون أي احترام لحرية ورأي الآخر.

١١- د. محمد عابد الجابري -الخطاب العربي المعاصر -ص٩٠

ولم يقيض للنزعة الشمولية التي تحكمت في تاريخنا ان تصل إلى تمثل الديمقراطية أو ادراك مفهومها. وهكذا لو شئنا ان نقارن دولة الشريعة التقليدية التي عرفتها البلدان الاسلامية في الماضي والحاضر على ضوء القانون العام الدستوري في مفهومه الحديث، فإننا لن نجد نقاط التقاء مع النظام الدستوري يمكن القول معه بإمكانية اشتقاق دستور من مبادئ للشريعة، فالنصوص الأساسية المتعلقة بالقانون العام لاعلاقة لها مطلقاً بالمفاهيم الحديثة، وكتب الفقه المؤسسة لصرح الشريعة لم تلتفت إلى مفاهيم القانون الوضعي (المتميز عن امور الدين والاخلاق). واذا عدنا إلى البدايات فإن اكثر المصادر حجية للنظرية الدستورية في الشريعة هو نمط مجتمع المدينة الذي صاغه النبي (ص) عام ٦٢٢م والذي طبقه الخلفاء الراشدون الاربعة بصورة مختلفة، وتولدت فيه مشكلة الخلافة من حيث اعتبار الخليفة الحاكم السياسي الأعلى لأمة المسلمين وحصره بقبيلة قريش التي كان الرسول الكريم، قد عانى منها ماعاناه في تبليغه لرسالته. ومما لاريب فيه انه كان لغموض اساس الشريعة السياسية وعفوية الاجراءات التي اتبعت في ظل النموذج الديني نتائجه المباشرة في تدهور عملية تعيين الخليفة حتى تحولت إلى نظام ملك عضوض وراثي مباشر تتم فيه البيعة للخليفة التالي اثناء حياة الخليفة القائم، وتدرجت خلال العصور إلى الصورة المألوفة في بعض الاقطار الاسلامية من حيث تحكم اسرة معينة... علما بأن هذا النظام يعتبره القائلون بتطبيق الشريعة، أنه المثل الأعلى الذي يتطلعون إليه. فهل هذا صحيح في منطق العصر الحديث.. ان كثيرين من المنادين بتطبيق الشريعة في كل شيء يسهبون بمقولتهم انها صالحة لكل زمان ومكان، ويكررون القول بأن مبدأ الشورى الذي اشارت إليه النصوص يغني عن كل مبادئ الديمقراطية ويغطي كل الحاجات المستجدة في بنيان الحكم الدستوري.

إن النصوص الواردة بشأن الشورى في القرآن الكريم لاتشير من قريب أو بعيد إلى الزام الرسول المخاطب بهذه النصوص بالتشاور مع الصحابة.

فهو التزام امام الله لا أمام الرعية من البشر وهو غير ملزم بنتيجته وهذا مايجعل الأمر كله دينيا واخلاقيا لاقانونيا ولادستوريا. ومن هنا كان الفقه الاسلامي خاليا -على كثرة ابوابه- من باب بعنوان (الشورى) وحتى مباحث المتكلمين والفقهاء في الامامة والخلافة لاتتناول مسألة الشورى وليس منهم من جعلها شرطاً في الخلافة. ذلك ان التصور الفقهي الاسلامي لمسألة الخلافة ينبني على ان الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس امام من بايعوه طوعاً أو كرها، والعقد الذي بينه وبينهم هو نظري ينحصر كله في ان يحكم فيهم بما انزل الله حسب تفسيره، وليس فيما انزل الله مايوجب عليه الالتزام بالعمل برأي الناس لا عامتهم ولا خاصتهم[١٢]

ان كل السوابق الاسلامية تشير إلى ان الحاكم كان حراً في قراره مشاورة الرعية أو الأخذ بمشورتها وقد خالف ابو بكر جمهور الصحابة في حروب الردة، كذلك خالف عمر الغالبية العظمى من كبار الصحابة حول توزيع الغنائم في اراضي جنوبي العراق. ولذا فإن القول بأن الخليفة الحاكم ليس مستبد مطلقاً، لأنه كان كأي مسلم آخر ملزم باحكام الشريعة هو قول لامضمون له، طالما ان الحاكم نفسه هو السلطة العليا التي تحدد طبيعة حكم الشريعة وكيفية تطبيقها بصدد قضية ما. (أي ان السلطة التشريعية العليا من المنظور العملي التطبيقي بالاضافة إلى كونه السلطة القضائية التنفيذية العليا). ولذلك فإن خضوعه نظريا لرقابة الشريعة لاقيمة عملية له كما اثبت ذلك التاريخ اما عن اضفاء هذه السلطة على فقيه أو مجموعة من الفقهاء، فلن يسفر الا عن تحويل المشكلة إلى مشكلة اساءة السلطة وفسادها على يد كهنوت من هذه الجماعة المشرفة على التطبيق وهو مالم يكن له أصله في الاسلام.

ان مفهوم الديمقراطية في معناها الحديث يرتبط بفكرة الانتخاب من قبل جميع افراد الأمة، لكن الانتخاب ليس كل مافي الديمقراطية من معنى،

١٢- د. محمد عابد الجابري -الديمقراطية وحقوق الانسان ص٣٨.

فليكون الانتخاب حقيقيا يجب ان يبني على اسس ديمقراطية رأى على اساس المساواة في الامكانات والوسائل والمساواة في الحقوق والواجبات في ظروف العيش في المحاكم وفي دهاليز الادارة وفي المدارس . وبصورة عامة ان الديمقراطية تقوم على مجموعة من المطالب السياسية وعلى رأسها حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الإنتماء السياسي وحرية تشكيل الاحزاب الخ . . ومن هنا يبدو مدى البعد والتباعد بين فكرة الشورى كما اشار إليها التراث نظريا ولم تطبق عمليا وبين الديمقراطية بمفهومها الحديث التي وان كانت تتعرض ايضا للعديد من الانتقادات الا انها -كما قال تشرشل- تبقى أسوأ نظام عدا ماتم تطبيقه حتى الآن .

كثيراً مايقول دعاة اسلمة انظمة الدولة ان تراثنا قد عرف حقوق الانسان ومهد لها وساهم في بلورة مفهوم لحقوق الانسان . وان معطيات تراثنا ومقومات حضارتنا جاءت بما هو أعلى من مستوى العصر في هذه الأمور، الشيء الذي يعني ان مشاكلنا تجد حلولا لها في تراثنا الديني والفكري، وان المسألة منحصرة في الكيفية التي ينبغي ان نفهم بها هذا التراث . . وبغض النظر عن الآيات والاحاديث التي يستشهد بها هؤلاء القائلون، فإن مايمكن التأكيد عليه هو ان حقوق الانسان مفهوم حديث لم تعرفه الحضارات القديمة بمفهومه المتعارف عليه اليوم . وفي هذا الصدد يقول أحد الكتاب الاسلامويون المحدثون[١٣] : ان الذين يعتبرون ان الاسلام دين ودنيا وأنه أتى نظرية وممارسة بما يكفل حقوق الانسان ويغني عن كل فكر آخر، يظلمون الاسلام، وان الذين يأخذون المبادئ التي توصل اليها الانسان عبر تاريخه الطويل، ويقارنون بينها وبين ماورد من عبارات هنا وهناك وردت في النصوص الاسلامية، ويعتبرون ان هذه النصوص كافية وافية، يظلمون الاسلام مرة أخرى . فالاسلام دين ورسالة تتضمن عبادات

١٣- محاضرة فهمي هويدي / الاسلام والديمقراطية/ -مجلة المستقبل العربي عدد١١١ لعام ٩٩٢

الناس واخلاقهم ومعاملاتهم. اما حقوق الانسان ووسائل كفالتها فهي نظام سياسي وقانوني متكامل يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك مما ينظمه دستور تستمد منه القوانين أحكامها وتمارس عملها في ظل سيادة القانون. . ولهذا لايسوغ المقارنة بين النظامين.

ان الدين اولاً وقبل كل شيء هو علاقة بين الانسان ومايؤمن به ماوراء الطبيعة، ولاتناقض بين التصور الديني وحقوق الانسان وعلى ذلك لاغرابة ان نقرأ في اعلان استقلال الولايات المتحدة ان «كل الناس خلقوا متساوين ومنحهم الخالق بعض الحقوق المقدسة اولها الحق في الحياة وفي الحرية وفي البحث عن السعادة» وان نجد في اعلان حقوق الانسان والمواطن الذي اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ماأشارت إليه ديباجة هذا الاعلان إلى رعاية الكائن الأسمى (أي الله). . . ولكن هذا وذاك لم يكن بصورة من الصور اعطاء المرجعية التي تؤسس حقوق الانسان إلى الدين. بل ان هذه الحقوق قد نودي بها أصلاً - من طرف الفلاسفة - ضداً على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الانسان الاوربي وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة.

ان انسية الدين محدودة لأنه يرسي تمييزا جذرياً بين الناس ويصنفهم إلى مؤمنين وكفار ويجعل الكفار في مرتبة دون المؤمنين. فالانسان المؤمن هو الانسان المتمتع بالحقوق بنظر الدين أما الكافر فلم يرد الارتقاء إلى هذه المرتبة الانسانية. أو لم يهده الله إلى هذه المرتبة. وهذا ليس عائقاً في حد ذاته دون قيام مفهوم حقوق الانسان لو بقيت القضية تتناول فقط علاقة الخالق بالمخلوق ولما أثرت في الدنيوية بين المؤمن والكافر فكلنا مؤمنون من زاوية ديننا وكفار من زاوية الأديان الأخرى. لكن الفكر الديني اعتبر ان من حق الانسان ومن واجبه ان يفكر وان يميز واعتقد ان نصر المؤمن لدينه يمر بمحو الآخر والتعدي على حقوقه وحياته.

صحيح ان لاتناقض بين الدين ومفهوم حقوق الانسان بل هنالك

تناقض بين الفكر الديني ومفهوم حقوق الانسان، فقد ميز فقهاء المسلمين بين دار الاسلام ودار الحرب، وميز المسيحيون في القرون الوسطى بين الجمهورية المسيحية والبربر وانتظر جميعهم الدولة الاسلامية العالمية أو الدولة المسيحية العالمية (١٤) واذا كان صحيحا ان الشرائع القديمة في بلدانها قد ضمنت حقوقاً للمؤمن أو المواطن الخ . . فإن الآخر كالكافر أو البربري او العبد قد بقي بعيداً عن التمتع بحقوق الانسان . ففي القديم اعتبر القديس اوغسطين ان المسيحيين يكونون مجتمعاً ينفرد بالحقوق وان لاحق للكفار ولاملك لهم . . . والفقه الاسلامي اعتبر أهل الحرب المقيمين خارج دار الاسلام كفاراً . والحربي لاعصمة له في نفسه ولافي ماله بالنسبة لأهل دار الاسلام لأن العصمة في الشريعة الاسلامية تكون بأحد امرين : الإيمان أو الأمان وليس للحربي واحد منهما(١٥)

إن الشرط الأساسي لظهور فكرة حقوق الانسان هو اعتبار الانسان قيمة في ذاته . فكل انسان يولد مالكا الحقوق تترتب على طبيعته الانسانية وقد ظهرت فكرة هذه الحقوق ضمن مايسمى بالنظرية الحديثة للقانون الطبيعي الذي جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة . وبذلك أصبح من الممكن في ظل هذه النظرية اعتبار ان حقوق الانسان حقوق أصلية تشرعها طبيعة الانسان وتختص باستقلالها عن كل سلطة وتفترض ان العقل البشري بامكانه ان يكتشف جوهر الذات البشرية . والقول بقدسية طبيعة الانسان يمنع منطقيا كل تمييز بين الناس على اساس معتقداتهم الدينية وهكذا تأسست قدسية الانسان وحقوقه في العقل الغربي منطلقاً من الفكر اللاهوتي ومتجاوزا إياه(١٦)

١٤- مقالات في الحداثة والقانون -سليم اللقماني- دار الجنوب -تونس ص١٠٤

١٥- عبد الكريم زيدان -احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام- مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٢ ص٢٠

١٦- سليم اللقماني -ظهور الحداثة في الغرب ومدلولها القانوني- فصل ٣ . جزء١

اما في تراثنا فرغم ان القرآن الكريم قد كرم الانسان ودعاه إلى التكامل في الطبيعة وادراك ماتنطوي عليه من معاني، ورغم انه دعا إلى التفكر والتبصر وخاطب الناس جميعها للتأمل في نظام الطبيعة بغية عقلها وفهمها ورغم ان الاسلام هو دين الفطرة. ورغم كل هذا لم يستطع الفقه الاسلامي استخلاص حقوق الانسان من هذه النصوص. واذا وجدت بعض التيارات الفكرية مثل المعتزلة أو الفلاسفة مثل ابن رشد ممن كان قد لمح في هذه النصوص مايشير إلى حرية الانسان وإلى المساواة، وهي جوهر حقوق الانسان بمفهومها الحديث. . لكن مسيرة الفكر التراثي والممارسة اتجهت بعكس هذا، فاختفت شيئاً فشيئاً افكار المعتزلة وأدينت افكار ابن رشد لتطغى على ذلك مبادئ أهل الحديث والا شاعرة والمتصوفين، والقاسم المشترك بين كل هؤلاء هو تغييبهم المتفاوت الدرجة للعقل البشري -ونظرتهم الارادية للخالق ورفضهم لفكرة عقل إلهي ينظم الكون وفق قانون أبدي فتنكروا للطبائع ونفوا سلطة العقل، ويواصل الغزالي أفكار الأشعري فيرفض فكرة الطبيعة بنفيه لمبدأ السببية ويتوصل إلى نفي العقل حيث يقول: «الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه: اتركوه ولاتفعلوه والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولاتتركوه والمباح هو المقول فيه: ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه: فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلاحكم، فلهذا قلنا العقل، لايحسن ولايقبح»[١٧]

وهكذا فإن الشرط النظري الذي جعل مفهوم حقوقَ الانسان ممكنا في الغرب وهو فكرة طبيعة الاشياء وحرية الانسان وسلطان العقل، بقي مطموساً في تراثنا. وهكذا لم تظهر مبادئ حقوق الانسان في هذا التراث الذي سيطر عليه الجانب اللاعقلاني الذي قال فيه أحد المفكرين العرب المحدثين[١٨]: «لقد كان هجوم الغزالي على العلوم النقلية في القرن الخامس

١٧- الغزالي -المستصفى من أصول الفقه جـ١ ص٥٥

١٨- د. حسن حنفي -الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر- الديمقراطية وحقوق الانسان- مركز دراسات الوحدة العربية ص١٨٩ .

الهجري، وقضاؤه على الفلسفة وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني . . . وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق وتركه للحقيقة وسلوكه الطريقة ونقده للعلم الانساني وانتظاره للعلم اللدني . . . كان ذلك كله بداية هدم العقل» وفي الواقع ان هدم العقل انطلق من منتصف القرن الثالث الهجري مع انهزام المعتزلة ومطاردتهم وتهميشهم ورميهم بالزندقة .

وهكذا فإن تراثنا التاريخي لم يعرف عمليا حقوق الانسان رغم ان القرآن والدين الاسلامي في اساسه لايتعارضان معها بل يشجعان على امكانية الوصول إليها، وبهذا بقي التراث الفقهي يؤخر في نطاق الدين منع حرية الاعتقاد وقتل المرتد ودونية المرأة وانتقاص حقها في الميراث والشهادة وفي الزواج والطلاق التي تعطي الرجل من الحقوق والقيمة اكثر مما تعطيه للمرأة، بل وحتى الرق والعبودية التي لو لم تلغها العلمانية الأوروبية في العصر الحديث لبقيت سائدة ومؤسسة في مجتمعاتنا .

العدالة الجنائية : العدالة الجنائية من أهم مواضيع القانون العام وتأتي اهميتها من ان صيانة الكرامة الانسانية هي من اقدس الواجبات التي تلقى على المشرّع ورجل الحكم . والقانون الجنائي مرآة المستوى الحضاري للشعوب -ومهمة القضاء ان يسهر على احقاق الحق وازهاق الباطل دون أي تمييز بين اصحاب الحقوق . وقد أصبح علم الاجرام في الدولة الحديثة علما مستقلاً آخذا بالنمو والتوسع ويرتبط بكثير من العلوم الأخرى كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد الخ . . . وقد امتد الاهتمام بالجريمة إلى النطاق الدولي حيث يؤرق البشرية نوع من الاجرام المخيف كالمخدرات والارهاب والفساد الخ . . لاتزال المؤتمرات الدولية وآراء المفكرين تتصدى لها بالبحث والدراسة والتقييم . . . مما لايمكن الاحاطة به في مقال او بحث وفيه عشرات المؤلفات في مختلف بلدان العالم . وفي كل يوم تظهر جرائم جديدة تبعاً

لتطور المجتمعات ويختلف النظر إليها باختلاف مستويات الشعوب . . حيث لابد لواضع القانون من ان يستوحي حين وضعه حاجات مجتمعه ويتحسس عواطف مواطنيه ولابد ان يتقيد ماأمكنه ذلك بالمقتضيات الاخلاقية والاجتماعية، رغم ان التشريع الجزائي ينطلق احيانا من اعتبارات لاتنسجم دوماً مع الاعتبارات الأخلاقية، ولاعجب في ذلك فقواعد الاخلاق نفسها متغيرة حسب المكان والزمان .

ان فرض العقوبة الجنائية يعني ليس فقط احتمال فقدان الفرد للحرية والحياة والممتلكات بل يعني ايضا إلحاق وصمة اجتماعية خطيرة به وكذا الألم النفسي والمعاناة . وهذه العواقب الضخمة وان كان بالوسع تبريرها على ضوء ضرورتها لأداء مهمة حيوية هي حماية الأمن العام والخاص، فإنه لاينبغي ان تعمينا عن المخاطر الكبيرة لسوء استخدام هذه السلطة، ولهذا تحتاط القوانين الحديثة كثيراً في فرض العقوبة ونوع تنفيذها، وكل ذلك ضمن معايير دستورية وقانونية متنوعة تقوم على مبادئ هامة أصبحت سائدة في مختلف البلدان مثل : لاعقوبة بدون نص، وكل متهم بريء إلى أن يدان، ووجوب التماس المعاذير واسباب التخفيف عند مبررات وجودها، والعقوبة وظيفة اجتماعية، وهنالك قواعد كثيرة أخرى ومعايير دستورية ودولية لإقامة العدالة الجنائية تنهل كلها من لزوم احترام كرامة الانسان ولو أجرم واعتبار المجتمع إلى حد كبير مسؤولاً عن الجريمة إلى آخر ماهنالك من هذه المعايير والضوابط المستقاة ممايسمى باجماع المجتمع الدولي، كما تعكسه الدساتير القومية والمواثيق الدولية ذات الحجية السياسية والاخلاقية العظمى التي تلتزم بها كل الدول بحكم انضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة ومواثيقها والتي تحمي إلى حد كبير ليس المواطنين فحسب، وانما من هو من الاجانب داخل حدود كل دولة، هؤلاء الاجانب الذين يتكاثر عددهم في كل بلدان العالم، حيث ادى التطور إلى حد أصبح فيه ليس بمكنة أية دولة في العالم ان

تكون مفردة الديانة مهما سعت إلى ان تتمسك بتقاليدها وان تغلق الأبواب على نفسها .

اما موضوع العدالة الجنائية في الشريعة فإن ماهو اكيد ثابت ان علماء وفقهاء المسلمين الأوائل لم يميزوا بين المظاهر الدينية والاخلاقية والقانونية وبالتالي فإنه لايمكن استنباط المبادئ والقواعد الشرعية المتعلقة بالقانون الجنائي والبينات والاجراءات الا من المؤلفات الكثيرة في الفقه الاسلامي ذات الطابع العام .

هذا وقد أخذ المؤلفون المحدثون تبعا لاستلهامهم مبادئ علم الاجرام الحديث ، بتقسيم الجرائم التي وردت بعض آيات القرآن الكريم بشأنها والتي لايتجاوز عددها الـ ٣٠ آية . فاعتبر هؤلاء المؤلفون ان الجرائم تنقسم بحسب جسامة العقوبة المقررة عليها إلى ثلاثة اقسام : جرائم الحدود ، وهي المعاقب عليها بحد ، والحد هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى ومعنى ذلك انها محددة ليس لها حد أدنى ولا حد أعلى ، ومعنى انها حق الله أنها لاتقبل الاسقاط لا من الافراد ولا من الجماعة وجرائم الحدود كما أوردها الفقهاء سبع هي : الزنى ، القذف ، الشرب ، السرقة ، الحرابة ، البغي ، الردة ، والقسم الثاني وهو جرائم القصاص والدية وهي الجرائم التي يعاقب عليها بقصاص أودية ، وكل من القصاص والدية عقوبة مقدرة حقاً للافراد ، ومعنى انها مقدرة أنها ذات حد واحد فليس لها حد أعلى وحد ادنى تتراوح بينهما ، ومعنى انها حق للافراد ، ان للمجني عليه ان يعفو عنها اذا شاء ، فاذا عفا اسقط العفو العقوبة . وجرائم القصاص والدية خمس وهي القتل العمد والقتل شبه العمد والقتل الخطأ والجناية على مادون النفس عمداً أو الجناية على ما دون النفس خطأ أي مالايؤدي للموت كالجرح والضرب . والقسم الثالث : جرائم التعزير وهي الجرائم التي يعاقب عليها بعقوبة أو اكثر من عقوبات

التعازير، ومعنى التعزير التأديب وقد تركت الشريعة للقاضي ان يختار العقوبة أو العقوبات في كل جريمة بما يلائم ظروفها وظروف المجرم فالعقوبات في جرائم للتقرير غير مقدرة[١٩]

ونظراً للخلط الذي تتميز به طبيعة المؤلفات القديمة في الفقه فإنه لايمكن توقع دراسة متخصصة لموضوعات البينات والاجراءات. كذلك ومن حيث ان بعض نصوص القرآن والسنة تحدد شروطاً معينة للأدلة بصدد بعض الجرائم، فإن الفقهاء أوضحوا وشرحوا تلك الشروط كجزء من مكونات الجريمة المعنية وعلى سبيل المثال فإن حد الزنى يشترط شهادة اربعة شهود ذكور لواقعة الزنى نفسها. وهذا الشرط بتفاصيله المتعلقة بأهلية الشهود الاربعة ودلالات شهادتهم يتناوله الفقهاء الأول وكأنه جزء لايتجزأ من تعريف الجريمة نفسها. اما فيما يتعلق بالجوانب الاجرائية والعملية لتطبيق القانون الجنائي فإن الشريعة تتسم بقدر كبير من البدائية والعفوية، فالسلطة التقديرية الادارية الواسعة والهلامية للحكام ومعاونيهم تميز مظاهر الحكم كافة بما في ذلك اقامة العدالة الجنائية. ومهما كانت الترتيبات المحددة للعدالة الجنائية ومدى اتفاقها مع الشريعة في اية فترة من التاريخ، فإن من الواضح ان تطبيق القانون الجنائي في الشريعة كان قد تضيق نطاق تطبيقه إلى أبعد حد مع بداية القرن العشرين، وليس مرد ذلك إلى النفوذ الغربي فحسب، وانما ايضا لتزايد شعور المسلمين انفسهم بتصور مفاهيم الفقه في هذا الشأن. واذا كان هنالك مع نهاية القرن العشرين دعوة بل تجربة عنيفة من بعض المتعصبين لتطبيق كامل وفوري للقانون الجنائي في الشريعة، وكانت بعض البلدان الاسلامية تطبقه، فإن التجربة كانت بائسة واعطت صوراً رهيبة عن قطع الأيدي

١٩- عبد القادر عودة -التشريع الجنائي الاسلامي جزء١ ص٨٠

والأرجل والصلب والاعدام والجلد وهي العقوبات التي تفرضها الشريعة للحدود[٢٠]

واذا كان معروفاً أن بعض الحدود قد وجدت في الجاهلية ومنها قطع يد السارق التي يقال إن أول من طبقها عبد المطلب الذي قطع يد أحد سارقي الابل، وان هذا التدبير كان معمولاً به لعدم وجود سجون ولاسلطة تعتقل السارق، وكان لابد مع ذلك ان يكون العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفا يحتاط منه، فإن الاسلام عندما جاء احتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت في طور التأسيس، مثلما احتفظ بشعائر وأحكام اخرى كانت جارية من قبل. واذا كان الخليفة الراشدي المتنور عمر بن الخطاب قد ادرك روح التشريع الاسلامي ومايتضمنه من قاعدة تقوم على انه اذا تعارضت المصلحة مع

٢٠- أعلن جعفر نميري في السودان في ايلول ١٩٨٣ قوانين تطبيق الشريعة. وبعد سنة أرسل مقترحاته لتعديل الدستور حيث جعل مدة الرئاسة تبدأ من تاريخ البيعة دون تحديد مدة زمنية كنظام الخلافة، وجعل من حقه التعهد بخلافته لمن يريد وانه لاتجوز مساءلته سوى امام الله وهو يعين رئيس مجلس الشعب والهيئة القضائية وقد صدر عن القضاء في عهده أحكام اوردتها في احدى نشراتها المنظمة العربية لحقوق الانسان / نشرة ٣ تاريخ ٢٧/ ٨/ ٩٨٤/ ومن هذه الاحكام:

ا- سرق بعض المواطنين اسلاكا كهربائية فحكمت محكمة الطوارئ برئاسة القاضي فؤاد عبد الرحمن الأمين على المتهمين بتاريخ ٢٠/ ٥/ ٩٨٤ بالقطع من خلاف (اي قطع القدم اليسرى واليد اليمنى) وهو حد الحرابة. . وقبل الحكم كان رئيس الجمهورية القى خطاباً اشار فيه لهذه القضية بقوله انهم مستحقون لعقوبة القطع من خلاف وهو ماقضت به المحكمة.

ب- اختلس المواطن الفاتح عبد الرحمن مبلغ ٤٧الف جنيه من مدرسة وادي سيدنا الثانوية فحكمت المحكمة بقطع يده رغم ان المال عام لايعاقب الشرع عليه بالقطع.

جـ- القي القبض على مواطن اسمه حيدر ومواطنة اسمها مكوب واثناء التحقيق تبين ان المرأة على صلة بعدد من الرجال وقد حكم على حيدر بالجلد ٢٥ جلدة والسجن لمدة عام رغم ان اقرار المتهم في احكام الاسلام بينة على نفسه لا على غيره.

د- ضبطت زجاجة ويسكي مع ايطالي جوزيف سانتينو فحكمت عليه محكمة الطوارئ برئاسة القاضي الشيخ الولي بالجلد ٢٥ جلدة والغرامة ٥٠٠ جنيه.

وهنالك عشرات الأحكام المماثلة منها الحكم الذي صدر ضد الاستاذ محمود محمد طه بالردة وقتله عام ٩٨٥ لأنه الف عدداً من الكتب في لزوم تطوير الاجتهاد.

النص روعيت المصلحة لأنها هي الأصل في ورود النص، واذا كان قد حاول كما هو معلوم التماس العذر لابعاد تطبيق هذا الحد . . . فإن مثل هذا الحد وغيره لايزال يثير مشكلات فقهية وفكرية لم يستطع الفقهاء الحسم فيها، فهل يتوجب حد السرقة لمجرد وقوعه أم لابد ان يكون المجتمع الاسلامي متحققاً وكافلاً لكل فرد اسباب الحياة؟ ثم اذا كان حد السكر وحد الردة لم يردا في النص القرآني، فإن غالبية الفقهاء الأول رأت انها من الجرائم التي حددت العقوبة عليها في السنة واستناداً لقياس يحتمل الجدل. ومع ان كثيراً من الباحثين المحدثين رأى ان حد الردة موضع شك لأن القرآن الكريم لم يجعل عقوبة الردة في هذه الدنيا -ومنع الاكراه في الدين . . لكن الفقه استمر على القول به إعمالا لحديث يورده الفقهاء. ورغم ان الرسول لم يوقع عقوبة على شرب الخمر في بعض الحالات وهي عقوبة تقريرية لأنها لم ترد في القرآن والسنة، وانما استخرجها علي بن أبي طالب قياساً على حد القانون، فإن الفقهاء استمروا على اعتبارها حدا. ثم ان مسألة الزنى التي رتب لها القرآن عقوبة بالحد مائة جلدة دون الاشارة للحالة الاجتماعية للجاني، رتب الفقهاء لها عقوبة الرجم استناداً إلى السنة.

ان مسألة الحدود اثارت وتثير مسائل خطيرة، فهي مهما كان عددها عقوبات شرطية بمعنى انها لاتطبق الا بعد توفر شروط معينة هي قيام مجتمع من المؤمنين التقاة العدول. وبعد تحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ابتداء، على أن لاتستعمل الاحكام الشرعية في اغراض غير شرعية، ولكي لاتستخدم العقوبات باسم الاسلام ضد المسلمين من خلال حكومات ظالمة أو حكام أو محاكم استثنائية أو تطبق اعتسافاً وظلما بناء على ضبط زائف أو شهادة كاذبة أو حكم جائر، كما حدث في كثير من التطبيقات على مدى التاريخ الاسلامي. واضافة الى ذلك فهنالك مشكلة التعريف ومجال التطبيق والاثبات حتى لو استندنا إلى القرآن الكريم وحده، فلأن القرآن نص ديني لاتتضمن الآيات المعنية فيه ماقد يساعدنا على

الوصول إلى تعريف قانوني وبيان المكونات الخاصة لكل حد. وقد أقام الفقهاء الأول مفهومهم الخاص عن كل حد على اساس السنة وغيرها من الروايات المتوفرة، ومع ذلك هنالك مشكلات اساسية في تحديد عناصر الجريمة التي يقام عليها الحد . . . فالحرابة مثلاً : هل هي اعتداء على الملكية يزيد اجرامية استخدام القوة ضد حجية منعزلة في الطريق لاحول ولاقوة لها . . أم هي جريمة سياسية تنطوي على تمرد مسلح وحرب أهلية ونزاع واسع النطاق قد ينجم عنه فقدان الممتلكات أو اتلافها . . ؟ فأي السلوكين يبرر هذه العقوبة بالغة الشدة الواردة في النص؟

اما عن القصاص في القتل فقد ورد النص (الآية ١٧٨) من سورة البقرة اشارة إلى ماكان قد فرض على اليهود في التوراة، ولم يرد كحكم تخاطب به جماعة المؤمنين وينبغي تطبيقه عليهم . والتعزير في الواقع هو النظام العقابي الأساسي، ذلك انه يواجه جميع صور الجرائم التي تحدث بين الناس. وهو النظام الذي يمكن بناء عليه توقيع عقوبات في حالة القصاص عند عفو المجني عليه أو ذويه وفقاً لما يحدث في النظام الجنائي الوضعي. ولايوجد ادنى خلاف بين القوانين الجزائية الوضعية بين الشريعة الاسلامية أو الفقه الاسلامي لأن هذه القوانين هي من قبيل التعزيرات اذ لا اختلاف في الاجتهاد الذي تقتضيه ظروف العصر واحوال الناس[٢١]

ان السلطة التقديرية في الجنايات قد فسرت في الماضي على ضوء العرف القبلي السائد في المجتمعات الاسلامية المبكرة وقد كانت الممارسات العرفية القبلية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع هي التي تحدد من له هذه السلطة التقديرية في المطالبة أو العفو وكذا قيمة الدية المناسبة. أما تفاصيل مبدأ الجنايات فقد حددتها السنة وممارسات المسلمين الأوائل. والسؤال الذي يرد الآن عما اذا كان يمكن قبول هذه المجموعة من القواعد بكليتها التي تبدو أنها غير متفقة مع مبدأ المساواة أمام القانون وعلى سبيل

٢١- محمد سعيد العشماوي -الاسلام السياسي

المثال فإن دية قتل امرأة هي نصف دية قتل رجل في رأي الفقهاء الأول استناداً إلى النص: الانثى بالانثى وإلى نصوص اخرى تجعل شهادتها نصف شهادة الرجل وان حقها في الميراث نصف حقه.

كذلك فإن هنالك نقطة هامة وهي ان غالبية مذاهب الفقه تذهب إلى أنه لايجوز قتل المسلم لقتله غير مسلم، كذلك فإن دية غير المسلم أقل من دية المسلم، الخ.. فهل يمكن الابقاء على مثل هذا التمييز على أساس الدين في ظل مفهوم الدولة العصرية التي تقوم دساتيرها على المساواة وفي ظل منظمة للأمم المتحدة

خاتمة- بين العلمانية والدين: لم نورد كل مسائل القانون العام المعترف بها والسائدة اليوم في ممارسة الدول لسلطاتها وفي القانون الدولي وبخاصة منها مفهوم السيادة وتقرير المصير الخ.. وبصورة عامة وفي ختام هذا البحث يمكن القول إنّ مسألة القانون العام وعدم وجوده في الشريعة بصيغة واضحة تنسجم مع منطق العصر خلق نوعاً من الغموض والارباك في آراء المتأسلمين المنادين بتطبيق الشريعة فوراً وخلق تلك التناقضات الرجعية الملموسة وذلك الارهاب المدمر على ساحة بعض المجتمعات الاسلامية حيث أخذ كل طرف يزعم انه وحده الحريص على الشريعة والمتفهم لها والمخول شرعاً ببتر من يخالفه. وقد أخذ كل مستبد يسعى لاضفاء القداسة الدينية على طبيعة سلطاته السياسية التي يتفرد بها من دون الناس، لأن الزعم بوجود طابع ديني لسلطاته سيفتح دائماً امامه الباب كي يهرب من نطاق المساءلة الشعبية زاعماً ان سلطانه الديني يجرد الأمة من حقوقها في التشريع والتنفيذ ومن ثم يلغي حقها في المحاسبة والمساءلة عن وقائع هذه المجالات وواقعها ومالاحداث التي تقع في المجتمعات الاسلامية اليوم بالدعوة إلى السلطة الدينية والدولة الدينية والنظام الديني، وصبغ الدولة بصبغة الدين وتكفير العلمانية الا تعبير عن مجتمعات مأزومة

تعاني الظلم والفساد والطغيان وتجريد جماهير شعوب هذه المجتمعات من حقها في التشريع والتقرير والحرية.

إن تراث الاسـلام الحقيقي -اذا نحن ذهبنا نتلمسه من مصادره الجوهرية قبل تشويهه بما دخل عليه من اساطير وتأثيرات ثقافات أخرى، ينكر بكل وضوح وجود السلطة الدينية وينفي ان يكون من حق أي فرد أو هيئة اضفاء القدسية الالهية على ماتصدر من احكام وآراء. وفي هذا الشأن كان الإمام الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) قال: انه ليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها انف اعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها ادناهم. فالاسلام يحدد ان الأمة هي مصدر سلطة الحكم وان حاكمها مدني من جميع الوجوه.. ويقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري ان الفقه الاسلامي هو من عمل الفقهاء صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاتهم القانون المدني.. ويقول ابن قيم الجوزية: ان الله ارسل رسله وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط فاذا ظهرت امارات الحق وقامت ادلة العقل واسفرصبحه بأي طريق فثم شرع الله ودينه ورضاه وامره. ويقول الامام محمد عبده... اذا كانت «العلمانية» في اوروبا: هي موقف ضد دينهم كما فسرته الكنيسة فهي عندنا الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الاسلامي في هذا الموضوع: فمسيحية اوروبا حاربت العلمانية لأنها ضدها أما اسلامنا فإنه علماني لأنه ينكر السلطة الدينية التي تجعل لنفر من البشر سلطانا اختص به المولى سبحانه ورسله عليهم الصلاة والسلام. ويقول ان الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة قد جاءت في مناخ وواقع وتراث كانت فيه (وحدة واتحاد) بين الدين والسياسة، ولم يكن هذا هو مناخنا الصحي ولاواقعنا المشرف ولاتراثنا النقي في يوم من الأيام. ومن ثم فإن مصطلح العلمانية لايمثل عدوانا على ديننا ولاانتقاصا من اسلامنا بل على العكس، يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقعه الأصيل وموقعه المتميز في هذا الميدان.. فالاسلام يقرر مدنية السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على

بشريتها . وقادة المسلمين الأوائل لم يجمدوا على بعض النصوص بل استعاروا من انظمة غيرهم فعمر بن الخطاب استفاد واسترشد في تدوينه الدووابن بتجارب الفرس والمجوس والروم النصارى في هذا المجال[٢٢]

ويعلق محمد عمارة قائلاً: ان هذا النفر من الباحثين الذي يدعون إلى عزل ارادة الانسان المسلم عن ميدان الصياغة والاختبار والتقرير لنظم الحكم في المجتمعات الاسلامية أشد خطراً على حياتنا الحاضرة والمستقبلة من أولئك الذين أصابوا عقلنا الاسلامي بالشلل عندما قرروا بزعمهم، غلق باب الاجتهاد، فالذين قرروا وقف الاجتهاد كانوا يواجهون تخلفاً حضارياً فرضته عوامل كثيرة على المجتمع الاسلامي.

إن جوهر الحداثة هو القانون وهو محور من محاورها الاساسية ولأن القانون يناسب ضمير الشعب وروح الأمة ويستمد مشروعيته من اعماق المجتمع، وهو يتطور بحسب تطور العوامل المجتمعية ويسير معها بنفس النسق وفي نفس الاتجاه. ولأن العقل البشري هو السبيل الوحيد للحقيقة فإنه لامناص أمام مجتمع يريد الحياة والتطور من تحديث انظمته وقوانينه. وان هذا التحديث لايجد مرجعيته أبداً في التراث بل في منطق التقدم والحضارة الحديثة التي هي قدر الانسانية وبابها الواسع لآفاق لاحدود لها من التطور والابداع.

لقد عبر الامام علي بن ابي طالب خير تعبير عندما قال: انما يبعث الله الانبياء والرسل لايقاظ دفائن العقول. والفكر الاسلامي الذي كان اسهاما خلاّقاً وغنيا مارسه مفكرون عظام مارسوا بقدر ماأتيح لهم من نور وعقل وحسب زمنهم، حقهم في الاجتهاد، لكن شريعة الله في حين كونها مقدسة فإن ضرورات التشريع الانساني تتحول وتتطور مع تقدم العصور وازدياد رقعة العمران واتساع مساحة النور المتاح امام العقل الانساني ولايجوز في منطق معالجة امور الحياة المستجدة ضمن مقاييس ومعايير مرت عليها قرون عديدة ولم تعد تستجيب لمتطلبات العصر الحديث.

٢٢- الاسلام والسلطة الدينية -محمد عمارة ص٩١

الديماغوجية الأخلاقية وتسويغ العنف

تأليف: عبد السلام جوزينوف
ترجمة: أمل حسن

إن الترابط العضوي بين الديماغوجية الأخلاقية والعنف يقود الديماغوجية الأخلاقية حتماً إلى العنف، وبالمقابل يفترض العنف مسبقاً الديماغوجية الأخلاقية كحالة ضرورية لاغنى عنها.

من المعروف عموماً أنه ما من أحد يمكنه أن يزعم أنه على قدر كبير من الأخلاق إلى درجة

* أمل حسن: باحثة من سورية، تهتم بالترجمة، ليسانس في اللغة الانكليزية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

تخوّله أن ينصّب نفسه وصياً عليها. يعتبر هذا الرأي رأياً مسبقاً تتبنّاه العقلية الشعبية غير القادرة على التعبير دائماً عمّا تريده بوضوح. إلاّ أنه يعتبر الرأي الأكثر ثباتاً في الوقت نفسه. والحجة الرئيسية هي التالية:

للمنظومة الأخلاقية قيمة ذاتية خاصة وهي بشكل ما غير قادرة (تحديداً) على أن تتقلص إلى الحد الذي تصبح مجرّد وسيلة يتغير لونها بتغيير غايتها.

أما مكافأة المنظومة الأخلاقية فهي الأخلاق نفسها أي (الفضيلة)، لذا ليس هناك أي نوع من الخطر في أن تهزم الأخلاق نفسها. تبدو هذه الحجة مقنعة تماماً بل حتى مؤكدة حين لايكون هناك خطأ في وجود التعاليم الأخلاقية البديلة. إلا أن ذلك الخطأ موجود فعلاً إذ يمكن إيجاد البدائل المناسبة للتعاليم الأخلاقية كما يمكن تقليدها أيضاً. بل أسوأ من ذلك تعتبر المنظومة الأخلاقية من أكثر الظواهر الثقافية القابلة للعطب والتأثر. ذلك أنها بالحقيقة ذات قيمة قائمة بذاتها حيث تطرح نفسها في عالم القيم كشيء مطلق. فإذا كان الأمر كذلك، أو بمعنى آخر إذا كانت المنظومة الأخلاقية تؤطّر مساحة الثقافة الإنسانية بأكملها حيث تصبح حدودها وأبعادها وأساسها النهائي والأخير عندئذ يتضح أنها غير قادرة على تقديم التجسيد الكافي لهذا المطلق وذلك لأنه لايمكن لأي فرد منا أياً كان القبض على المطلق أو تثبيته أو التعبير عنه تماماً. هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فلن تكون المنظومة الأخلاقية قادرة أن تقوم بدور نقطة البدء المثالية في كل أشكال الأنشطة الإنسانية.

إن الاقتناع بمطلقية الأخلاقية وبالتالي اغتصاب الحق لصالح الحقيقة الأخلاقية ليس مستمداً من القناعة بأن الأخلاق مطلقة بل على العكس تماماً. إذ أن الفكرة القائلة بأن الأخلاق مطلقة تجد افتراضها المنطقي الذي تظل أفكارنا الأخلاقية بالنسبة إليه نسبية دائماً. إن فكرة الطبيعة المطلقة للأخلاق المعبّر عنها فكرياً والموافق عليها جدياً تتطلب ألاّ يقوم الشخص

بأقصى أنواع التواضع أو الإكراه في تقييم معياره الخاص (النظري والعملي) في عملية الولاء للمنظومة الأخلاقية.

كذلك ثمة تحريفات وتشويهات معينة ومتزامنة لكل الأشكال التجريبية والموضوعية لعملية وجود المنظومة الأخلاقية. يعتبر ذلك صحيحاً تماماً حيث يتوجب علينا في الاتصالات الاجتماعية الحقيقية أن نقتنع بصورها الخاطئة ذلك لأن المنظومة الأخلاقية لاتتطابق مع الوقائع أبداً ولا مع الكلمات، وقد شرح آل ويتجنستين هذه الفكرة بقوله: «إذا كان هناك تصور مالشخصية مطلقة تلمّ بكل شيء فليس في هذا العالم من المعرفة أي مكان لأحكام علم الأخلاق (ولا لأحكام الدين بشكل ثانوي)». وكل مانقوله عن المنظومة الأخلاقية يعتبر غير دقيق إنما ليس خاطئاً. وبشكل عام ليس باستطاعتنا تصنيف هذه الأحكام تحت إطار ماهو خاطىء وما هو صحيح، بل أن مجرّد طرح سؤال ماهي الأخلاق نجد فعلاً أنه سؤال لايمكن الخوض فيه.

يعتبر الترابط بين المنظومة الأخلاقية والمعرفة مسألة صعبة ليس بمقدورنا مناقشتها هنا إلا أنه من المهم التأكيد أن التصريحات حول التعاليم الأخلاقية لايدل على الأخلاق أو ماندعوه بالأخلاق بل يدل على مواقفنا تجاه ماندعوه بالأخلاق.

إذا كان إضفاء الصبغة على المنظومة الأخلاقية هو تشويه لها فسينظر إلى مايقال عن التعاليم الأخلاقية استناداً إلى إضفاء الصبغة الموضوعية عليها كمؤشر للقدرة على تمييز المنظومة الأخلاقية عن أشكالها المشوّهة. لكن قد يوجد هنا وضعان متضادان. يشكل الوضع الأول الرفض الكامل لكل أشكال الموضوعية في المنظومة الأخلاقية على أساس أنها تقدم فكرة مشوّهة وخاطئة عن الأخلاق. لكن ينتهي هذا الرفض ليصبح رفضاً كاملاً للمنظومة الأخلاقية برمتها عندئذ تغدو الطريقة الساخرة التي ترسم فيها الأشكال الموضوعية للمنظومة الأخلاقية غير مهمة بل ربما تصبح هذه الأشكال عن طريق العلاقة مع الصورة الفعلية للمنظومة الأخلاقية الأشكال الوحيدة

القادرة أن تجعل الفرد منّا قادراً على تثبيت الأخلاق كمنظومة أخلاقية فعلاً ودمجها بالعلاقات الاجتماعية كذلك. إذاً ليس بمحض الصدفة أن تتحول العدمية الأخلاقية في النظرية عن طريق الممارسة إلى تعبير ساخر وإلى نوع من أنواع الفسق والفجور على الرغم من انفعالها المفرط فمثلاً يقع الشخص الذي يحلم أن يصبح رجلاً غير عادي (سوبرمان) تحت خطر الخسارة يوماً ما لذلك من الأفضل له أن يبقى كما هو من أن يحلم. هذا هو الوضع الأول أما الوضع الثاني فيكمن في تعريف خاطىء للأشكال الموضوعية للمنظومة الأخلاقية بالأخلاقية اللائقة مثلاً وفي هذه الحالة نقف وجهاً لوجه مع الديماغوجية الأخلاقية. حيث تصبح عبارة عن عدم ثقة بالمنظومة الأخلاقية ككل مثلها مثل عملية السخرية مع أنها تدرك بطريقة مختلفة. لذلك ومن أجل إظهار التشابه الضمني الموجود بين عملية السخرية والديماغوجية الأخلاقية بالرغم من تعارضها الخارجي يجب أن نقدّم الدليل على ذلك في المقارنة التالية. من المعروف عموماً أن هناك كماً هائلاً من الصور المزيفة التي يقدمها فنانون بارزون، لنتخيل مثلاً حالة ما ضاع فيها عمل متميز، مابقي منه نسخة مقلّدة فقط، فإذا جاء أحدهم وقال إن العمل الفنّي الأصلي لم يكن موجوداً أصلاً وقال آخر إن العمل المزيف هو العمل الفني الأصلي. عندئذ سيكون لدينا نقاط تشابه بين حدود عمليتي السخرية والديماغوجية في علم الأخلاق.

يعتبر اللغو الزائد في الأخلاق والاستخدام الهائل للمصطلحات الأخلاقية وللتقديرات الموجودة في العلاقات الاجتماعية مؤشراً مباشراً للديماغوجية الأخلاقية. نستنتج انه من الصعب احياناً التقدير كمياً متى يبدأ ذلك اللغو الزائد في الأخلاق.

هذا ويتحلى الأشخاص المبشّرون بالديماغوجية الأخلاقية بطبيعة كيفية. إنهم باختصار شديد يمنحون أنفسهم التقييم الإيجابي ويمنحون الآخرين التقييم السلبي. لكن ذلك لايعني أنه بإمكاننا التكلّم عن

الديماغوجية الأخلاقية فقط في الحالة التي يستطيع المرء فيها تمجيد نفسه وذمّ الآخرين. قد يمدح هذا الفرد نفسه خفية قائلاً بشكل غير مباشر أن العرق أو الشعب الذي ينتمي إليه والذي هو جزء لايتجزأ منه هو العرق أو الشعب الأفضل والأروع في العالم كلّه. وهناك حالة أخرى يظهر فيها المرء تواضعاً زائفاً. وهناك أيضاً طرق ذكية ومختلفة للحطّ الأخلاقي من الآخرين، أحدها يمارس عن طريق مدحهم. لأنه عندما ينسب إلى شخص ماتقييمات أخلاقية معينة فهو بشكل مايغتصب الحق في هذا المدائح أو التقييمات.

باختصار يجب ألا تفهم النظرية التي من خلالها تصور الديماغوجية الأخلاقية بأنها عبارة عن تمجيد للنفس وذم الآخرين بشكل حرفي. وإذا كان لها أن تطبق تجريبياً فيجب أن تفصل أو تحدّد. مع ذلك من الممكن جعلها ممكنة إذا تم تثبيت وتأكيد الظاهرة ككل.

ترتبط المنظومة الأخلاقية بالدين تاريخياً وإلى أي حد هذه الرابطة أساسية إنما هي مسألة خاصة، لأنه من المهم بالنسبة لنا التأكيد أنه في الثقافة يقام الدليل على العملية الأخلاقية من خلال الإرادة الإلهية ومن خلال العقاب (فقد أمر يهوه ونقل من خلال موسى إلى الشعب الإسرائيلي التعاليم الأخلاقية الأساسية المكتوبة في الكتاب المقدس، واستنبط المسيح القانون الأخلاقي للحب، وأنزل الله على محمد القرآن كقانون معياري)، وفي الحضارات التي ارتبطت أسسها الأخلاقية بأسماء أشخاص عظام أمثال (كونفوشيوس، وبوذا) ارتفعت منزلة هؤلاء عند الشعب لتصل إلى المرتبة الإلهية، بالإضافة لكل هذا هناك تجربة الاستبدال العقلاني للتعاليم الأخلاقية التي بالرغم من أنها ضربت جذورها عميقاً في الثقافة كمطلب فلسفي، إلا أن حلولها الخاصة والمميزة لم تنتشر بشكل واسع كما حصل مع المفاهيم الدينية، قد تفسر الصلة بين الدين والمنظومة الأخلاقية كدستور ثقافي يمكن كشفه في سلوك ماكالقول مثلاً إنّ الفرد لم يضح بنفسه من أجل أن يكون موضعاً للتعاليم الأخلاقية أو ليتكلم لصالحها. أو بمعنى آخر

نستطيع القول إنّ محكمة الأخلاق هي بين يدي الإله وليست بين يدي البشر . . . من هنا يأتي المطلب المعياري الأكثر أهمية وتمييزاً من بين كل القوانين الأخلاقية المتطورة ـ «لاتحكم على الآخرين خشية أن يحكم عليك! هذان الوجهان للمنظومة الأخلاقية ـ التجسيد الإنساني الرفيع المستوى والمطلب المعياري «لاتحكم على الآخرين» ـ وجهان متصلان ببعضهما البعض بشكل يصعب فصله، ولايمكن وجود أحد منهما بمعزل عن الآخر .

يعتبر التقييم الأخلاقي ظاهرة في ذاتها المفارقة . حيث تفترض مسبقاً ممن يقوم بتقييم كهذا أن يكون معصوماً عن الخطأ، أو يملك على الأقل كفاءة خاصة كتلك التقييمات القانونية المميزة التي يملكها أناس متمكنون وقادرون في هذا المجال . لكن تعتبر الصفة المميزة لشخص كامل أخلاقياً، عدم كماله الذاتي (شعوره بعدم الرضا عن نفسه، أو بمعنى آخر تواضعه) الذي يمنعه من أن يأخذ دور القاضي أو المخلص، قال المسيح عندما ارتفع صوت رجل ينادي بإدانة امرأة زانية ـ «من منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر» إلا أن المسيح لم يعتبر نفسه واحداً من أولئك . مع ذلك فإن الشخص الذي تطوع لأخذ دور الحاكم أو القاضي الأخلاقي ولايعمل وفقاً لتلك الميزة التي هي (اتهام الذات) يقدم شهادة عن نفسه تؤكد أنه لايناسب ذلك الدور مانريد قوله مايلي: إن الشخص المؤهل ليعطي تقييمات أخلاقية لن يفعل ذلك (فقط لأنه قادر أن يفعل ذلك)، بينما الشخص الذي يرغب أن يقدّم تقييمات أخلاقية يجب ألا يوثق بتقييماته (فقط لأنه يرغب في فعل ذلك) .

لن ندّعي بمقدرتنا على حل هذه المسألة أو حل هذا التناقض لكن يمكننا اقتراح نوع من أنواع القاعدة المؤقتة التي تعمل كالتالي: يعتبر التقييم الأخلاقي، بشكله الإيجابي إن كان مسموحاً به (بعد تحليل خاص)، ممكناً فقط بالنسبة للآخرين والتقييم الأخلاقي بشكله السلبي مسموح به فقط في علاقة الفرد مع نفسه . إنه في الحالة الأخيرة يستند على قوة داخلية غير عقلانية، فإذا كان لنا أن نتكلم كما يجب، علينا القول أن هذه السمات

المميزة ـ من يحاكم من ، وعلى أي قاعدة يستند في ذلك ـ إنما تميز الأفعال السيئة (الآثام) من الجرائم، هذا ومن الممكن أن تتطابق وتتفق في الرأي الأفعال الشريرة مع الجرائم أكثر من اختلافها . فإذا أخذنا بعين الاعتبار محتواها المادي الفعلي فقط فقد تشكل كلاً واحداً وعملاً واحداً، فيكون الاختلاف الوحيد في مسؤولية الفرد أمام الآخرين عن الجريمة التي ارتكبها مستنداً في ذلك على قاعدة معينة تسمى المعايير الأخلاقية أو الشرعية بينما في حالة العمل الشرير يجد المرء نفسه مسؤولاً أمام ضميره مستنداً في ذلك على قاعدة صلبة هي القانون الأخلاقي المجرد . كتب تي هوبز : «القانون ضمير الأمة» . فإذا وضعنا ذلك بشكل مختلف نستطيع القول أن الضمير هو قانون الفرد الأخلاقي .

بهذه الطريقة لايمكن استبدال التقييم الأخلاقي منطقياً (في شكله السلبي كلوم الآخرين عموماً) بطريقة لاتحمل أي نوع من التناقض وهو بهذا المعنى مستحيل . مع ذلك إذا وجد هذا التقييم فعلاً فهذا يعني أنه عُبّر عنه بشكل مشوّه . بل أكثر من ذلك يعتبر هذا التقييم نوع من أنواع الديماغوجية الأخلاقية . التي يمكن تعريفها بأنها نوع من أنواع الإساءة في استعمال التقييم الأخلاقي عن طريق تغيير قواها الموجه : أي أن الرضا الأخلاقي الموجّه إلى الآخرين يوجّه من الشخص إلى نفسه ، في حين ـ اللوم الأخلاقي ـ الموجّه إلى نفسه يوجّه إلى الآخرين .

تكمن نتيجة الديماغوجية الاجتماعية في عملية التمجيد الذاتي الذي بسببه يتصوّر فرد أو مجموعة من البشر أنفسهم أكثر ممّا هم عليه فعلاً . لكن تعتبر هذه النتيجة النتيجة الأولى الواضحة والأقل خطورة . وما هو أكثر خطراً هو عملية اختيار الديماغوجية الأخلاقية للبشر عن طريق معيار أخلاقي . إنها تقسمهم إلى فئتين فئة آثمة وفئة فاضلة . يعتبر هذا التصنيف في جوهره تصنيفاً هدّاماً . لأن وضع البشر في اتجاهين متضادين من الحاجز الأخلاقي يعني رميهم إلى هاوية لاخروج منها . فاليوتوبيا الدينية (مسيحية

أم مسلمة) تصور عملية فصل القمح عن الزؤان، أي فصل الأخيار عن الأشرار يوم القيامة، يوم الحساب الأخير، وطبقاً لهذه اليوتوبيا الدينية من المقرّر للناس الأخيار العيش في الجنة إلى الأبد بعد عملية الفصل هذه بينما يدان الناس الآثمون بالموت الأبدي في الجحيم. إنهم لا يملكون شيئاً عموماً. لذلك يمكن تفسير الديماغوجية الأخلاقية بأنها شكل من أشكال النفاق في الحكم الأخير لأنها تعتبر الإنسان يناسب الدور الذي يخصّه به الإله في اليوتوبيا الدينية.

تكمن الآلية المحددة للديماغوجية الأخلاقية في تلك التقييمات المتنقلة من المستوى المحدد موضوعياً والواقعي في الوقت نفسه إلى المستوى غير المحدد والتجريدي، مانحة بذلك توجهاً خاطئاً للطاقة الاجتماعية لدى البشر. تعتبر الديماغوجية الأخلاقية نوعاً من أنواع العجز المستمر كونها تطلب أن تكافىء وكونها تدعو إلى إلغاء الأسباب الحقيقية لبعض الأسباب الخاصة إنها تحول الجريمة إلى فعل شرّير بإحلال المسؤولية المحددة بالذنب الكوني. وقد ينظر إليها كصمام أمان صمّم ليكون منفثاً (لبخار) الغضب والهيجان الاجتماعي الذي بدونه يمكن أن ينفجر (المرجل) الاجتماعي. وبشكل رئيسي تعتبر مواضيع الديماغوجية الأخلاقية المواضيع التي ترقى إليها الطبقات العليا في سلّم المراتب الاجتماعية: الدول الغنية ضد الدول الفقيرة، الطبقات صاحبة الامتيازات ضد الطبقات التي لاتملك أي نوع من الامتيازات، الحكّام ضد المحكومين، المعلّمون ضد الطلاب، الآباء ضد الأبناء، الجيل القديم ضد جيل الشباب وهكذا.

تشير كلمة العنف في التعبير الشائع إلى إكراه الناس على فعل شيء ماضد رغبتهم الخاصة. ويحدد هذا المعنى للفكرة جوهر العنف بدقة. ويكمن معنى العنف في كبت الإرادة الحرّة الموجودة لدى الأفراد وحثّهم على الحركة التي وصفها أولئك المرتكبون للعنف بالعلاج (أو حجزهم ومنعهم من القيام بأفعال مضادة). وباختصار يمكن تعريف العنف بأنه نوع

من أنواع الاغتصاب للإرادة الحرّة. إنه يوضّح سلطة بعض الأفراد على غيرهم معتمداً على إكراه خارجي. تعتبر هذه حالة خاصة ومتطرفة من علاقات السيد والمسود، علاقات الهيمنة والسيطرة.

تقدم أي سلطة خطاً عمودياً وسلّم مراتب معيناً من العلاقات الإنسانية وذلك عندما يضع بعض الناس قرارات من أجل الآخرين (في كل أنواع القضايا، وإلى حد مختلف وفي وقت معين أو آخر) لكن أسس السلطة قد تتغير، وقد تصبح طبيعية إذا اعتمدت كما هي على الاختلاف الفعلي في الإرادة عندئذ تصبح طبيعية وعادية بسبب سلمها الاجتماعي (هناك حالات نموذجية تدل على ذلك كسلطة الوالدين على أبنائهم، سلطات الطبقات المثقفة على الطبقات الأمية). وقد تعتمد على اتفاقية مسبقة تحصل بموافقة أولئك الذين تعتبر علاقتهم مع بعضهم البعض علاقة ممارسة فعلاً (من الأمثلة النموذجية على ذلك سلطة الحكومة نفسها، أو سلطة القاضي في الدولة)، مع ذلك قد تعتمد على عملية قسر أو إكراه خارجي. في هذه الحالة بالذات تصبح عنفاً تقريباً. فإلى أي حد يمكن أن يكون هذا الإكراه أو القهر مباشراً أو قاسياً كي يعتبر عنفاً؟ هل يمكن أن يحكم على أنه عنف على بعض الأعمال (المزيجة) حين يقوم بها الأفراد أنفسهم (طبقاً لمصطلحات أرسطو) لكن تحت خطر التهديد بالموت؟ تعتبر هذه القضية قضية خاصة يجب أن لاتؤخذ بعين الاعتبار.

توجد فكرة العنف في علم الأخلاق، وهي لاتصف فقط العلاقات ذات النموذج الخاص الموجود بين البشر بل تقيمهم كذلك. وتقيّمهم كأشخاص سلبيين تماماً. تتصور المخيلة الشعبية العنف فعلاً عدوانياً غير قانوني يتطابق مع الشر. وتعتبر هذه النقطة نقطة هامة جداً كونها تنظر إلى العنف كنوع من أنواع الإكراه الخارجي يقوم به الإنسان ويستحق عليه اللوم. فمثلاً إذا استخدم أحد ما القوة لاحتواء الشخص الآخر (مثالاً على ذلك الزوج الغيور) الذي يكون في حالة هيجان شديد وعلى وشك تسوية النزاع

مع الشخص المشكوك به، فإذا استطاع هذا الشخص كبح الرجل الغيور (حتى ولو عامله بخشونة) لمنعه من إثارة الشغب في هذه الحالة لا يسمّى الفعل الذي قام به ذلك الشخص عادة عنفاً بالرغم من تواجد كل صفات العنف فيه.

لكن وفقاً للعقلية الشعبية ووفقاً للحياة اليومية وللإطار المفاهيم الفلسفية والاجتماعية وجنباً إلى جنب مع فكرة العنف كنوع من أنواع الشر هناك فرضية تبيح استعماله المبّرر أخلاقياً. حيث تعتبر العنف وسيلة يمكن استخدامها أحياناً من أجل الخير يتلقى فاعلها نتيجة ذلك عقاباً أخلاقياً. لكن إلى أي حد يعتبر هذا الحكم عادلاً؟ يعتمد العنف على صراعات يختلف فيها المشاركون دائماً ولا يستطيعون الوصول إلى اتفاق أبداً. توصف الحالة الإنسانية السابقة للعنف والمسببة له بالسؤال الذي وضعه ليوتولستوي: «كيف يستطيع الفرد منا منع المجابهة والتحدي بين بني البشر وهم مختلفون في رؤيتهم للأشياء. فما هو شر في عين البعض يكون خيراً في عين البعض الآخر؟» يتعلق أحد الأجوبة على هذه المسألة بالعنف حيث يفترض مسبقاً سيطرة الأخيار على الأشرار وإخضاعهم بالقوة لإرادتهم. أو بمعنى آخر قبل أن تبدأ آلية العنف المبررة، يجب تفسيرها كأداة تستخدم من أجل الخير تخدم هذا الهدف بشكل رئيسي كل الحجج التي تقدم الدليل عادة من أجل تبرير العنف. العنف كنوع من العقاب العادل، والعنف الذي يفيد أولئك الذين وجّه ضدهم، قليل من العنف لمنع الكثير منه... الخ.

حجة الحوار الأخلاقي التي تأتي لصالح العنف دون منازع يمكن أن نجدها إذا أمكن تقسيم البشر بشكل عام إلى فئتين فاضلة وشريرة وإذا أمكن كذلك تحديد من هو صادق ومن هو ماكر في هذا الحالة فقط يمكن التعامل مع العنف ذاته كحل مرض وسعيد للمخلوقات البشرية. لكن الشيء الرئيسي المؤكد أنه من المستحيل حل هذه المسألة بل يمكن أن تقود هذه المسألة بالذات إلى صعوبات خاصة أحد الطرق للتغلب عليها هو العنف لكن،

تحديداً، لايمكن للعنف أن يكون أداة خير لأنه يأتي تحصيل حاصل لحالة معينة يكون من المستحيل فيها تقرير ماهو الخير تماماً. يمكن تبرير العنف أخلاقياً فقط في حالة يتفق عليها أولئك الذين وجه العنف ضدّهم. لكن إذا طبقت هذه الاتفاقية عملياً فلماذا نحتاج إلى العنف أصلاً؟ إن استخدام العنف من أجل الخير سخافة منطقية. لقد قدم إي إليين مصطلحاً جديداً يدعى (الحث أو التحريض) لإثبات ذلك حيث أعتقد إي إليين أن العنف يجب ألا يستخدم لمصارعة الشر، بينما يمكن استخدام (التحريض) من أجل ذلك وتلك هي نقطة أساسية استخدمت لانتقاد تعاليم تولوستوي. لكن، إذا كانت المسألة مسألة معيار مختلف وظاهرة مختلفة فذلك لن يغيّر شيئاً مما قاله تولوستوي وأتباعه بشكل عام حول مسألة اللاعنف الذي كثر الحديث عنها لأن موضوع الحوار في هذه الحالة ينتهي ببساطة وتخفق معه عملية النقد بالمقابل. إن رغبة الين في الهروب من شرك قانوني قادته إلى شرك قانوني آخر.

هنا يجب التأكيد بشكل خاص على أن المسألة ليست مسألة تبرير للعنف بشكل أخلاقي ولكن هي مسألة حوارات أخلاقية مختلفة تمكّن الفرد من تسويغ بعض حالات العنف وأشكاله الخاصة. يدور البحث كله في جوهره حول فكرة معينة تسمى العنف وتعتبر هذه الفكرة بحد ذاتها فكرة مزدوجة. إلا أنه يجب أن يكون هناك سبب محدد يفسر لماذا ترغب العقلية الشعبية بمثل هذه الازدواجية، التي تضرب جذورها في الوضع المنقسم والأخلاقي جداً حيث تبرهن فيه آراء الناس حول الخير والشر أنها آراء متعارضة تماماً. بشكل عام لايكون الخروج من هذه القضية بمساعدة فكرة العنف ذاتها إنما يكون عن طريق مساعدة الفكرة المزدوجة ذات الوجهين المختلفين لفكرة العنف التي تعبّر في أحد وجهيها عن الخير وفي الوجه الآخر عن الشر. فمثلاً عندما نُقتَل، نحن الثوار، فذلك يعتبر عملاً سيئاً، لكن عندما نَقتُل، يعتبر ذلك عملاً نضالياً جيداً. تلك كانت الطريقة التي ناقش

فيها تولستوي في مقالته التقليدية «أخلاقهم وأخلاقنا». هناك قلة من البشر في تاريخ الفكر من كان صريحاً وواضحاً. وهناك قلة أخرى منهم أيضاً من كان دقيقاً في تحليل أسباب الإدراك المزدوج للعنف. يعتبر عدم الثقة الأخلاقية في العنف ضرورياً عندما يكون العنف موجهاً «ضدنا» إنما يعتبر التبرير الأخلاقي للعنف ضرورياً عندما يكون موجهاً ضد «الآخرين».

من الصعوبة مناقشة العنف بشكل أخلاقي. إلا أنه يبدو غير مقنع بدون هذه المناقشة في الوقت نفسه. هذا وتعتبر الديماغوجية الأخلاقية الحل الظاهري لهذه المناقشة. إنها تسعى من أجل إيجاد التسويغ أو التبرير الأخلاقي للعنف. يكمن جوهر الديماغوجية الأخلاقية، كما رأينا، في تلك المواضيع الخاصة التي تغتصب حق التحدث لصالح ماهو جيد عن طريق تشويه الخصوم وتحويلهم إلى أعداء حقيقيين. وهذه الحقيقة بالذات وهي أن الديماغوجية الأخلاقية تخلق وضعاً روحانياً يتحول فيه العنف ليكون أكثر من شرٍّ مباح، تصبح واجباً واضحاً وصريحاً.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار وجهة النظر التي تثير العقلية الشعبية لروسيا مابعد السوفيتية مثلاً علينا أن نقول إنها تتصف بدرجة عالية جداً من الديماغوجية الأخلاقية. ويمكن الإشارة إلى ثلاث مزايا موجودة فيها على الأقل. الأولى تقول: إن الأهداف الاجتماعية تشكلت بشكل غير محدد تماماً وعلى نحو رجراج من الصعب تحديده («عملية إحياء وتجديد»، «إعادة إحياء القيم الروحية»، «العودة إلى الحضارة»، «الخيار الأوروبي الروسي»). علماً أنها أسقطت مؤخراً كلمات مثل «روسيا» و«الاتحاد الروسي» من القاموس السياسي ومن الاستخدامات العامة. إنهم غالباً مايتحدثون عن (روسيا العظمى) بشكل متعال جداً، روسيا التي تطلق التصريحات عن عظمتها بضجيج وصخب كبيرين، ولقد حدث ذلك كما يحدث عادة عندما تتدهور الأشياء خلال مسيرة الحياة كلها. فعندما يكون الحديث باستعمال هذه التعابير المفخمة، كالوطن الأم مثلاً، يكون من

السخف التفكير بمثل تلك التفاهات كما يفكر الأشخاص العاديون أو كما يفكر بعض الأفراد التافهين. ثانياً يأخذ الجدل صفة نوبة جنون أخلاقي مؤكد يصل إلى حد المواجهة الأخلاقية أحياناً أو يصل إلى نقطة نهائية لايمكن التراجع عنها. يعتبر ذلك واضحاً من خلال الألقاب التي يستعملها الخصوم في علاقاتهم مع بعضهم البعض مثل: «الفاشيست» «القوى الرجعية» «الخونة» «موظفو السي أي أي» «الأنذال» «حثالة المجتمع». . . الخ كما يبرز سؤال هام: كيف يجب معاملة الرعاع؟ والجواب: هناك طريقة واحدة ممكنة - إنها تدميرهم. - حيث لايرغب أحد بالجلوس إلى جانبهم في ندوة ما!! ثالثاً: تصل التقييمات الهدّامة أخلاقياً إلى حد الاتهامات المبتذلة. إذ لايعتبر الخصوم أو المعادون اناس سيئون فقط بل أرواحاً شريرة كونهم يملكون حقداً شيطانياً. لنرى كيف تستخدم الخصوصيات الجسدية للرجل: «الشوارب» «البدانة» «علامة الولادة الموجودة على الرأس»، التي هي علامة طبيعية لكل من هو غير مسيحي. إن الحقيقة التي تقول أن عملية النقد الأخلاقية تتحول إلى عملية نقد انثروبولوجية لاتعني أن الهمجية الفطرية تظهر نفسها، بل على العكس تماماً إذ مايظهر عبارة عن تواصل رائع بين الفكر والمزاج. تعتبر المواجهة الأخلاقية مواجهة عادية وعميقة جداً تستطيع تأمين استمرار متواصل جدير بالإنسان. صراع موت وحياة.

لاتوجد بهذه الطريقة عملية اتصال مباشر لاخلاف عليها بين ميل العقلية الشعبية نحو الديماغوجية الأخلاقية وبين مزاج الشر والعداء والحقد الموروث. تعتبر مهمة فصل هذا الترابط أو الاتصال ورعاية التقنيات الوقائية في المجتمع من أجل منع الديماغوجية الأخلاقية من أكثر المهام السريعة والمطلوبة تاريخياً. إنما هذه المهمة ليست بالمهمة الجديدة.

تشير المنظومة الأخلاقية ضمناً إلى وجود حدّ أعلى من الوجود الإنساني، وحيّز روحاني من الاحترام المتبادل الذي يمكن من خلاله وجود حياة مسؤولة، عقلانية، متعددة الأشكال ومركبة كذلك. وبالتحديد فإن

هذا هو الشرط المسبق الأعم والأشمل، ألا وهو التوافق والتعاون المشترك بين بني البشر. لهذا السبب بالذات تسيء الديماغوجية استعمال الأخلاق وتضيّق مساحة الاحترام المتبادل أكثر بكثير من وسائل الاتصال العامة الموجودة بين الأفراد وجماعاتهم عموماً مورثة بذلك نتائج هدّامة. إذ تنقلب الأخلاق لتكون مصدراً للتفكك والنزاع والحروب. من المعروف أن أوروبا مرّت بعهود طويلة وقاسية من الحروب الدينية قبل أن تكتشف حاجتها الملحّة لوجود التسامح الديني كأمر لابد منه في حياة المجتمع بأشكاله المتطورة الحديثة. هناك فقط بعض الدارسين (على الأقل في أدبنا المحلي) من يعتقد أن عدم التسامح الديني الذي وقف في طريق تطوّر المجتمع الحديث كان ذات يوم وبالدرجة الأولى عدم تسامح أخلاقي. مايكن قوله ببساطة هو أنه في تلك الحقبة من الزمن اتفقت في الرأي الحدود الأخلاقية مع الحدود الدينية. وكانت عملية التغلب على عدم التسامح الأخلاقي كنوع من العقاب الروحي للعنف مهمة سريعة يجب تحقيقها، مثلها مثل مهمة عملية التطوّر الديموقراطي الليبرالي في محاولته للتغلب على عدم التسامح الديني. وفي تاريخ أوروبا أنجزت تلك المهمة إلى حد كبير من خلال وضع حد فاصل بين الأخلاق والقانون ووضع القانون فوق الأخلاق كذلك.

* * *

سيكولوجية الخوف من الموت

د. محمد قاسم عبد الله

تعتبر ظاهرة الموت من الظواهر التي شغلت أذهان الناس والمفكرين منذ العصور القديمة، وقد درسها العلماء حالياً من وجهات النظر العلمية المختلفة (البيولوجية، الطبية، الفلسفية، الدينية، والسيكولوجية) وقد توصلت البحوث السيكولوجية التجريبية والسريرية إلى بعض الحقائق الهامة المتعلقة بموقف الإنسان من الموت ومدى علاقة ذلك بصحته النفسية والجسمية أيضاً.

(*) د. محمد قاسم عبد الله: باحث من سورية، دكتوراه في الصحة النفسية، مدرس في كلية الآداب بجامعة حلب، عضو الجمعية الأوروبية لعلم نفس الشخصية.

وسوف نبين في هذه الدراسة بعض هذه الحقائق والمعطيات العلمية السيكولوجية عن الخوف من الموت. إننا نحفزك على أن تنظر إلى اتجاهاتك ومعتقداتك حول موتك، أو موت الذين تحبهم، ربما يكون موضوع هذه الدراسة محزناً ومثيراً للانفعال، ولكن نعتقد بأن هذا البحث سيجعلك أكثر تفهماً وتقبلاً للموت ولفقد أي شيء ذي أهمية في حياتك. فإذا وافقنا على أن حياتنا (سنيننا) محدودة، فإن بإمكاننا أن نسلك الكثير من الاختيارات والانجازات في الأوقات التي تملكها بحيث تصبح منتجة ومثمرة. تصور فكرة الموت بمنظورها العريض واسأل نفسك السؤال التالي: ماهي الأمور والأشياء الخاصة بي والتي ليست حيوية ونشطة كما يجب؟ ماهي الحالة الانفعالية التي موتتني (من الناحية النفسية كما سنأتي على ذكره) أو التي تميتني؟ ماذا أفعل حين أدرك وأعي الطرق والانشطة التي لم أتبعها وليست حيوية في حياتي؟.

عندما نتقبل حقيقة موتنا، فاننا نخبر العزلة والانفراد، ولذلك ترتبط فكرة الموت بالعزلة والوحدة أو الانفراد. إن وعينا لحالة فنائنا وعزلتنا (انفرادنا) يساعدنا في تحقيق أفعالنا واختياراتنا التي تتعلق بحياتنا، وكيف يجب أن نحيا، وبالتالي سوف نقبل مسؤوليتنا النهائية حول الدرجة التي تكون فيها حياتنا جيدة وسوية.

خوفنا من الموت:

مع أن الخوف الحقيقي من الموت، يبدو على أنه الشيء المحتوم والسوي أو السليم في الحياة، فإن من الممكن أن يرافقه خوف متسلط ومتكرر من موتنا، أو موت الأشخاص الذين نحبهم أو المهمين في حياتنا والذين لايمكن أن نتمتع بالحياة بدونهم، من جهة أولى، ربما نخشى الانخراط الحقيقي بالحياة أو الاهتمام بالآخرين، أو حتى تكوين آمال حول المستقبل. ومن جهة ثانية، ربما لانبالي بحقيقة الموت من خلال القول لأنفسنا بأنه لايوجد هناك مايثير تفكيرنا وأنه «حينما يحدث شيء ما، فليحدث»

إن الشباب من الناس خاصة، يملكون مشاعر الاهتمام بالمستقبل والحياة فالموت يبدو بعيداً عن تفكيرهم، أو يفكرون به حين يحدث في الآخرين فقط وليس فيهم أنفسهم، وبعضهم الآخر يتبنى اتجاهات ومواقف لامبالاة ويتحدون الموت على أساس أنهم غير قابلين للاضطراب والفناء، ويحاولون مواجهة قلق الموت بالعديد من الوسائل الدفاعية النفسية. ولأن حالة الخوف من الموت مرعبة، فإنهم يرفضون حقيقته. إنهم لايفكرون به إلا حينما يتقدمون بالعمر إن مثل هؤلاء الأشخاص عندما يصبحون معمرين (على أبواب العجز والشيخوخة) يشعرون بأن هناك الكثير من الأشياء والأمور التي يجب عليهم انجازها وتحقيقها قبل موتهم، وذلك لأنهم لم يفكروا مسبقاً بقضية الموت بجدية، وهذا يعني أنهم لم يكونوا يملكون تنبؤاً وتفكيراً مسبقاً بموتهم.

إن الخوف من الموت يسير جنباً إلى جنب مع الخوف في الحياة -ومن الحياة فإذا كنا نخاف الموت فإننا نخاف أيضاً المشاريع والانخراطات المتعددة في الحياة ومواقفها أيضا. فإذا عشنا اللحظة الحالية فقط وانخرطنا فيها بشكل كامل قدر الامكان، فإننا بعيدون عن التفكير في قضية نهاية الحياة. إن الخوف من الموت يتضمن خوفنا من مظاهره المختلفة مثل: ترك الذين نحبهم، فقداننا لأنفسنا، مواجهة المجهول، فقدان الوقت الذي يمكننا فيه انجاز الكثير مما لم ننجزه.

تصف كافنوخ (١٩٧٤) في كتابها المعنون، مواجهة الموت Facing Death مخاوف إمرأة كانت تعاني خبرة الموت (الاحتضار) بسبب السرطان، إنها بينت أن تلك المخاوف كانت تعانيها المريضة التي تحتضر ليست بالدرجة المثيرة والمرعبة كما يتوقع عادة، وأن محاولاتها لتجنب المخاوف والهروب منها كانت أكثر إيلاماً وازعاجاً من مخاوفها الحقيقية ذاتها فإذا كان بامكاننا مواجهة خوفنا من الموت، فإننا نملك فرصة العمل من

أجل تغيير نمط حياتنا وذلك لاجراء تغييرات في علاقتنا مع الآخرين ومع أنفسنا يقول جوردون (١٩٧٢) أنه إذا كان بإمكاننا أن نحيا مع فكرة أن هذه اللحظة هي آخر لحظاتنا، فإننا سنجد أن العديد من المشكلات والصراعات ستتلاشى وتجد حلاً، وستكون الحياة أبسط وأكثر إرضاء لنا.

الموت ومعنى الحياة:

إننا نقبل فكرة الوجوديين التي تقول بأن قبول الموت يرتبط بصورة وثيقة باكتشاف معنى الحياة وهدف الحياة. ومن أقوال اليونانيين القديمة «تأمل الموت وتوقعه إذا أردت أن تتعلم كيف تعيش» وتابع بعضهم الآخر «لايوجد شخص يتمتع بطعم حقيقة الحياة سوى ذلك الذي يكون مستعداً لمفارقتها» و«إن ذات الإنسان تلد وتنشأ حين يواجه الموت فقط» والامثلة التي توضح هذه الأقوال تأتي من أولئك الأشخاص الذين يعانون أمراضاً خطيرة تجعل حياتهم في نهايتها. إن مواجهتهم للموت دفعتهم لعمل الكثير من الأنشطة في تلك الفترات القصيرة من حياتهم. إن ضغط الوقت وضيقه قد دفعهم لاختيار الطرق والبدائل التي سيقضون من خلالها أيامهم الأخيرة لقد وجد ايرفين بالوم (١٩٨٠)، أن مرضى السرطان، في العلاج الجمعي استطاعوا النظر إلى أزمتهم على أنها فرصة حرَّضت على التغيير في حياتهم وحالما اكتشفوا أنهم يعانون من مرض خطير (السرطان) فإن بعض التغيرات الداخلية الذاتية عندهم شملت جوانب مثل:

- احساس بالتحرر، والقدرة على اختبار الأمور التي يريدون القيام بها وتحقيقها فعلاً.
- إعادة تدبير سوابق حياتهم، وتوجيه أقل الانتباه إلى الأمور التافهة.
- احساس متزايد بالحياة في هذه اللحظات، وتقدير واضح لحقائق الحياة.
- تواصل عميق مع الأشخاص الأحباء اكثر من قبل.
- مخاوف شخصية أقل حول الآخرين، وضعف الاهتمام بالأمان.

في كتابها المعنون، «هل هناك جواب عن الموت؟» شددت كوسينباوم (١٩٧٦) على فكرة أن وعينا للموت يمكّننا من أن نخطط للحياة . إنه يجعلنا نرى حياتنا بشكل كلي، كما يدفعنا للبحث عن الأجوبة الحقيقية والنهائية . إنه يرتبط بقدرتنا على تشكيل الهوية الشخصية المميزة لكلٍ منا، فمن خلال قبول موتنا، فإننا نمكِّن أنفسنا من تحديد نمط التي نريد . وكما تقول كوسينباوم، فإن توقعنا للموت يوضح لنا من نحن، ومن نكون . مثل هذا التوقع يعتبر وعياً عقلياً وخبرة متفهمة . إنه يجعلنا على تماس مع آمالنا ويوجه حياتنا .

إن معنى حياتنا يعتمد على حقيقة أننا كائنات فانية (متناهية) ماذا يمكننا فعله؟ إن باستطاعتنا أن نتخذ قرارات واعية في حياتنا، أو أن ندعها كما هي، يمكننا أن ندع الأحداث تحركنا وتؤثر فينا كما تريد أو أن نكون فعالين في الاختيار بحيث نخلق الحياة التي نريد) .

الانتحار :

الانتحار Suicide هو واحد من الأسباب المؤدية إلى الموت في الكثير من المجتمعات وخاصة الامريكية منها، وهو في تزايد مستمر . وقد كتب الباحث كاليش (١٩٨٥) أن انتحار المراهقين خاصة هو في تزايد كما تبين أن أكثر الأمراض المسببة للموت هي على التوالي :

أمراض القلب، سرطان الرئة، التهاب القصبات الهوائية، سرطان البروستات، أمراض الشرايين، الانتحار، الحوادث، سرطان المعدة، سرطان المثانة، اللبوكيميا .

إن العديد من أسباب الموت هذه مرتبط بالاختيار choice كما يقول جيرالد كوري (١٩٨٥) G.corey . إن الناس قد يقومون ببعض أشكال الانتحار البطيء عن طريق عدم ممارستهم للتمرينات والأنشطة وعدم قيامهم بأعمال يشغلون فيها أجسامهم وأجهزتهم . وبذلك فإن معدل الانتحار المتزايد يمكن النظر إليه على أنه أكثر بكثير من المعدل الفعلي الذي بينته

الدراسات، إذا مانظرنا إلى هذه الطرق المتنوعة التي يقصرّ فيها الشخص من حياته. ثم إن الكثيرين من الناس يعيشون مايسمى «نصف الموت half-Dead» أي أنهم أنصاف أموات بسبب كونهم يعانون من الاكتئاب Depression، حيث لاتمتع بالحياة ولاأنشطة إطلاقاً وإنما همود وحزن، فكيف يعيش مثل هؤلاء.

إن الناس الذين يحاولون الانتحار ينظرون إلى الحياة على أنها «لاتطاق unbearable» فإذا كانوا يشعرون ذلك، فإنهم لايملكون بدائل واختبارات، وأن فرص التغيير ضئيلة جداً، ولذلك فهم يقرون أن موتهم أفضل من محاولاتهم ونضالهم لايجاد معنى، حين لاتكون موجودة إطلاقاً مثل هذه المعاني. فالانتحار إنما هو الاختيار النهائي ultimate choice صحيح أن الكثيرين من الناس يقتلون أنفسهم وينهون حياتهم، سواء عن طريق الاهمال والتجاهل أو عن طريق أفعال وسلوكيات محددة إلا أن المهم كيف يريد الشخص أن يحيا ويعيش.

ماذا تظهر لك خبرتك الشخصية؟ أحياناً ربما تشعر باليأس hopelessness وقد تتساءل عما إذا كان من المفيد أن تحيا. هل مررت بمثل هذا الشعور في الواقع؟ إذا كان الأمر كذلك فما الذي كان يجري ويحدث في حياتك والذي دفع برغبتك في الموت؟ ثم ماهي العوامل التي وقفت أمام تلك الدوافع والأحداث وأبقتك محتفظاً بقدرتك على الحياة (انظر Gerld Corey 1986).

– ماهي المعاني الضمنية التي يحملها الانتحار؟

ربما طلب المساعدة: «لقد صرخت، ولكن لاأحد سمعني» أو ربما فعل عدوان وقسوة، أو محاولة لاسماع الصوت وللفت الانظار «ربما بعض الناس الآخرين يتحدثون عني ويشعرون بالأسى والأسف للطريقة التي عومِلت بها». أو للتخلص من حالة اليأس، ولإنهاء حالة الألم.

هل تعرف شخصاً ماانتحر؟ عادة يخبر ويشعر الناس الذين هم على

معرفة بشخص مامارس الانتحار، عدداً من المشاعر مثل: الذنب، الغضب، الخوف، والتي لاتظهر في العادة بصورة واضحة صريحة. «ربما أكون أكثر حساسية وحذراً وأكثر اهتماماً» وربما يشعرون بذلك «هذا الأمر المثير سوف لن يحدث، واني متعجب عما إذا فعلت كل شيء قمت به لمنع ذلك» فإذا عبروا عن غضبهم في كلمات فربما يقولون «إنني غاضب منك لتركك لي، لماذا لم تُعلمّني كم كنت منعزلاً وتعاني الوحدة؟» وربما يشعرون بالخوف «إذا حدث ذلك له، فربما أكون قادراً على فعل نفس الشيء».

مراحل الاحتضار والموت:

لقد أصبح الموت من الموضوعات الهامة التي يدرسها علماء النفس والاجتماع، وعلماء الطب النفسي والأطباء، والقادة والباحثين في ميادين متنوعة. وتعتبر اليزابيت كوبر روس Elisabeth kubler-Ross هي الرائدة في الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع. ففي كتابها المعنون في الموت والاحتضار مرحلة النمو النهائية:

«On Death and Dying, and death: The Final stage of Growth»

بحثت المظاهر النفسية والاجتماعية للموت والاحتضار (المراحل الأخيرة لحياة الشخص). إن فهمنا لذلك يساعدك في تقبل الموت وفي أن تكون أكثر قدرة على مساعدة الأشخاص الذين هم في أواخر حياتهم هذه المراحل الخمسة التي توصلت إليها الباحثة من خلال دراستها للمرضى الذين كانوا يعانون من السرطان وهم في حالة الاحتضار، هي كالتالي:

١- مرحلة الانكار stage of Denial حيث ينكر الشخص خطورة حالته.

٢- مرحلةالغضب stage of Anger، حيث يقول المريض لنفسه لماذا أنا بالذات؟ إضافة إلى الغضب الذي يوجهه نحو أي شخص آخر.

٣- مرحلة المساومة stage of Bargaining وفيها يحاول الشخص أن يقيم نوعاً من الاتفاق والتسوية مع القدر.

٤- مرحلة الاكتئاب stage of Depression وتحدث مع ضعف الشخص وضعف طاقته حين تطور المرض عنده، حيث يشعر بالخسارة الكبيرة والنهاية المحتومة «اليأس»

٥- مرحلة التقبل staga of Acceptance وفيها يتقبل الشخص حالته ومصيره وينتهي النضال، (انظر عبد الخالق ١٩٨٧).

ماهو مغزى مثل هذه الدراسات؟ :

هناك اتجاه نحو الاهتمام المباشر بأفراد أسر الأشخاص الذين يحتضرون وذلك لمساعدتهم وتوجيههم لما يجب عليهم القيام به لمساعدة الشخص المريض، الذي يحتضر ومثال على ذلك، تلك الحركات الهامة الناشئة والتي تسمى حركة أو برنامج النزلاء Hospice Movement and Program والتي بدأت في انكلترا عام ١٩٦٧، والتي انتشرت بعد ذلك في أوربا وأمريكا. إن مصطلح Hospice، استعمل أساساً لوصف أمكنة الانتظار (والمبيت) بالنسبة للمسافرين وذلك في القرون الوسطى أما الآن فإن مثل هذه الأمكنة قد تم إنشاؤها من أجل الأطفال الذين ليس لهم آباء وللمرضى والمعمرين (المتقدمين في السن) وذلك في نهاية القرن التاسع عشر والقرن الحالي، حيث اهتمت الطائفة الكاثوليكية بهؤلاء الأفراد لتقديم المساعدة لهم.

لقد لاحظ كاليش Kalish أن حركة النزلاء الحديثة قد غيرت من الاتجاه نحو الاحتضار من الحالة التي «لايوجد هناك شيء يمكن فعله لمساعدة المحتضر» إلى حالة «نحن بحاجة لفعل مايمكننا لتزويد وتقديم أقصى درجات الرعاية والاهتمام»، وهذا يتضمن مقابلة المرضى وأسرهم وكل من له علاقة بهم. وذلك للاهتمام بالضغوط النفسية والاجتماعية التي يمر بها المحتضر. وقد حقق هذا البرنامج نتائج إيجابية في خفض حالة القلق anxiety والتوتر

tension والكثير من الاعراض الجسمية bodily symptoms التي كان يعانيها المريض أو المحتضر.

الحزن والأسى على الميت (الموت)، والانفصال وأشكال الافتقاد الأخرى:

لقد بينت بعض الدراسات التجريبية والسريرية أن نفس المراحل الخمس التي يمر بها المحتضر (السابقة الذكر)، يمر بها كل انسان حين يفتقد شيئاً ما أو يعاني الانفصال كالطلاق مثلاً، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن هناك مراحل يمر بها الناس الذين يحيطون بالمحتضر وبالشخص الذي عاني الافتقاد والانفصال. فالحزن والتعزية والأسى تعزى إلى كشف مشاعر الأسف والغضب ومشاعر الذنب لهذا الافتقاد ذي المغزى إن هذه الحالة ليست بسيطة في الواقع.

- دع نفسك تحزن وتأسى: هل عشت حالة افتقاد في حياتك السابقة، وكيف تعاملت مع هذه الخبرة؟.

إن من الأمور التي نفتقدها والتي تثير فينا مشاعر الحزن والأسى مايلي:

فقدان أحد أفراد الاسرة أو الاقارب، أو أحد الأصدقاء أو المهمين في حياتنا، فقدان عمل ذو قيمة بالنسبة لنا، الانفصال والطلاق، افتقاد أشياء مادية ذات قيمة خاصة لنا، ترك مكان كنا نعيش فيه، فقدان الثقة والاخلاص بشخص ما. فهل هذه الأشياء جميعها تتشابه من حيث استجابتنا لنوع الافتقاد ونمطه؟ وهل قمت بسلوك ناجح حين مرورك بمثل هذه الخبرات؟ وهل أغلقت على نفسك باب الحزن ولم تعان الأسى أبداً لأن موضوع الافتقاد كان مثيراً للتوتر؟ أو هل عبرت عن مشاعرك فقط بالنسبة للشخص المهم في حياتك ثم هل هذه المشاعر مازالت (مازلت تعيشها) كما لو كانت قبل؟

إن العديد من الباحثين في المظاهر السيكولوجية للموت والافتقاد

يوافقون على أن الأسى والحزن ضروري، والاساس الذي تشترك فيه كل النظريات حول هذا الموضوع، يشدد على العملية العامة الإجراء اللازم للتحرك من مرحلة الاكتئاب إلى مرحلة الشفاء والتحسن. ومع أن بعض الناس قد يتعاملون بنجاح مع المشاعر المتعلقة بالافتقاد، فإن من الممكن أن الخسارة قد تكون دائمة معهم ويعيشونها باستمرار). ففي حالة الأسى والحزن الناجحين، فإن بعض الناس ليسوا ثابتين لهذا الافتقاد ولايغلقون أنفسهم عن حالات الموت والافتقاد الأخرى. والشيء المهم الآخر في هذه النظريات التي بحثت هذه الظاهرة، هو أنه ليس جميع الناس يمرون بحالة الأسى والحزن بنفس الدرجة ولايمر جميعهم بنفس المراحل والترتيب.

- بعضهم ينكر الحزن والأسى: كانت كيلي البالغة من العمر ١٩ سنة، طالبة جامعية مرت بخبرة موت والدها سابقاً، وقد كانت موضوع دراسة سيكولوجية حول ظاهرة الموت والحزن على (المتوفى) لقد قالت إنه حين مات والدها منذ خمس سنوات، فقد أنكرت Denial ورفضت ذلك الحدث معتقدة أنه لم يمت أبداً، وكانت مقتنعة بأنه مازال حياً وهو مسافر في إجازة وسوف يعود. إن العديد من أشكال التفكك قد حدثت في الاسرة، حتى أن اسمه من النادر ذكره، ولاأحد يزور قبره. ومع صديقاتها أيضا، حيث لم تكن لتعترف لهم بأنه ماتَ إطلاقاً. إلا أن هناك بعض الأصدقاء المقربين من يعرف بأنها بدون أب.

إن كيلي تصف نفسها على أنها لم تمر بمشاعر حب أو حزن، إنها تدعو الناس الذي يبدون عفويين ومبتهجين. كما كتبت بعض القصائد لاستاذها، تعبر فيها عن مدى خسارتها وافتقادها لوالدها إنها ترغب في الذهاب لزيارته في المقبرة ولكنها تخشى فعل ذلك. الآن وبعد خمس سنوات من وفاته، فإنها بدأت بالتعبير عن مشاعر الحزن والأسى على موته كما تسمح لنفسها بالشعور بالألم، وستكون قادرة على أن تعيش خبرة التمتع والابتهاج بحياتها بشكل مشابه أيضاً.

- تقبل الحزن والأسى: طوني عمره ١٧ سنة، وخبر موت جده البالغ من العمر ٥٧ سنة بسبب نوبة قلبية إنه تحدث لكثير حوله، وأي نوع من الرجال كان جده، وأنه حزن كثيراً على موته.

إن المثير هو الاصغاء لوضعه وردود فعله حول مأتم جده وجنازته. ولأن جده كان معروفاً فإن حشوداً ضخمة قد حضرت المأتم. وأن الكثير من الناس يتحدثون عنها. لذلك فقد بكى كثيراً وكان من الصعب عليه أن يعيش تلك الخبرة الانفعالية. وقد شدد جده قبل ان يموت على أنه لايريد جنازة مأتم لأنه لايريد من الناس أن يعيشوا هذه الخبرة من الحزن. وبالرغم من الصعوبة التي يشعر فيها بالألم أو يلاحظ ألم الآخرين، فإن ذلك يمكنه من التعامل بفعالية مع موت جده، إن رد فعله كان سلبياً نحو الجنازة أو المأتم، على العكس من كيلي، إنه لم ينكر مشاعر الحزن والأسى على موته.

إن الكثير من المجتمعات لهاطقوس وشعائر rituals متعلقة بالأسى والتعزية والمأتم. فالممارسات الطقوسية الجنائزية في مجتمعات مثل الايرلندية والروسية تعبر عن المشاعر المحزنة وتظهرها. وعند العديد من المجتمعات، توجد فترة حداد رسمي Formal mourning سنوية عادة، وفي بعضها الآخر طقوس لمساعدة الناس في انفعالاتهم التي تظهر في الذكرى السنوية للوفاة. في كل هذه الثقافات أو المجتمعات هناك نوع أو نمط واحد تشترك فيه جميعاً هو الانخراط المباشر والانشغال أو المرور بخبرة المأتم والحزن. أما في المجتمعات الأمريكية، فيُمنع الأشخاص الذين مروا سابقاً بتلك الخبرة من أن يعيشوها أو يخبروها ثانية حيث يمنعونهم من الذهاب للمقبرة.

إن الاتجاه الحديث في البحوث السيكولوجية هو أن يخبر الأشخاص موت الافراد المحببين لهم بحيث يعبرون عن انفعالاتهم ومشاعر حزنهم وحضور المأتم لما لها من آثار ايجابية، أفضل بكثير من عملية كبتها repres-sion.

الموت بالمعنى النفسي :

عند الحديث عن الموت، فإن بعض العلماء ومنهم G.Corey، وجد أن من الضروري أن يُوسع مفهوم الموت بحيث يشمل الموت بمعناه السيكولوجي والاجتماعي بطريقة ما . فالشيء الميت أو الذي يموت فينا ربما يكون شيئاً مانريد أن نعيد إحياءه وانبعاثه من جديد، أو شيء مايجب ان يكون ميتاً من أجل أحياء وانماء جديدين .

بعض الأشياء تنمو ونريدها أن تتقدم في العمر وأشياء أخرى نسرع من موتها قبل ان تموت فعلاً . إنك تترك عادة خبرة أمن الحياة والطمأنينة مع والديك بحيث تنمو وتبقى حية وذلك من أجل مرحلة الاستقلال القادمة والعيش بصورة منفصلة وربما تكون قد فقدت شيئاً ماذا قيمة لك، حتى ولو كان متناقضاً مع نموك أو تطورك اللاحق .

سنتحدث الآن عن بعض الأشياء التي ندعها تموت أحياناً وتلك التي نعيدها للحياة أيضاً - هل يمكنك أن تكون عفوياً ومازحاً؟

هل الطفولة جزء من حياتك، أم دفنتها بعيداً؟ هل يمكنك أن تكون مازحاً هزلياً وضحوكاً وعفوياً؟ باعتبارنا راشدين، فإننا كثيرا مانكون جديين، ونفقد قدرتنا على الضحك . إذا وجد الشخص نفسه واقعياً وموضوعياً في التلميح إلى ذلك، فإن من الصعب له أن يكون مزوحاً ضحوكاً وعليها أن يسأل عن الرسائل (الأمور) الداخلية التي تمنعه من الانطلاق . فهل يكف الفرد عن ذلك تجنباً وخوفاً من الاخطاء؟ وهل يخشى أن يطلق عليه صفة السذاجة، أو أن يقابل بالاستهجان من الآخرين؟! ان بإمكان الشخص ان يتحدى هذه الرسائل الداخلية التي تقول «لاتفعل»، «أفعل» أو «عليك أن لاتفعل» ويمكنه أن يجرب سلوكاً جديداً يحمل صفات البساطة والمزاج وبعد ذلك بامكانه أن يحدد ماإذا كان يرغب بالسلوك الجديد والذي يشبه سلوك الاطفال في بعض الأوقات أم أكثرها . ومهما كان قرار الفرد فإن ذلك يعتمد عليه بالذات ويجب أن يصدر منه بدلاً من أن يكون من الماضي .

-هل تعيش مشاعرك وتحياها؟

بإمكاننا أن نميت ونوقف الكثير من المشاعر فينا، سواء كانت مفرحة أم مؤلمة، ويمكن ان نقرر أن تلك المشاعر تتضمن خطر الألم وأن الأفضل أن نفكر بطريقنا في الحياة وفي حال اختيارنا أن نوقف مشاعر الاكتئاب والحزن، فإننا غالباً مانوقف أيضا التمتع والابتهاج أيضاً. إن اغلاق أنفسنا على بساطتنا وضعفنا، يعني إغلاق أنفسنا على قوتنا أيضا. يمكن للفرد ان يقيم إحياءه لحالته الانفعالية ومشاعره عن طريق الاجابة على الاسئلة التالية:

١ - هل أدع نفسي أبكي إذا شعرت برغبتي في البكاء؟
٢ - هل مررت بحالة ابتهاج مخامر ووجد؟
٣ - هل أترك نفسي قريباً جداً من شخص آخر وملتصق به؟
٤ - هل هناك بعض المشاعر التي أكظمها وأكبتها؟
٥ - هل أخفي مشاعر عدم الأمن والخوف والاتكالية والغضب والملل؟

- هل أنت حي في علاقاتك وتعيشها؟

إن علاقاتنا مع الناس المهمين في حياتنا، لها طريقها الخاص نحو الضعف والانحلال أو الانتهاء. إن من السهل أن تكوّن علاقات تأخذ طريقاً روتينياً ومعتاداً مع أشخاص آخرين أو أن تفقد أي إحساس بالدهشة والعفوية. هذا النوع من التمويت وفقدان الحيوية يشيع بشكل خاص في بعض العلاقات الزوجية. ولكن بامكانه أن يؤثر في علاقتنا ويضعفها أيضا. وعندما تنظر إلى العلاقات المهمة وذات المغزى في حياتك، عليك أن تفكر بكيفية إحيائها فيك وفي الآخر. هل تعطي لكل شخص مجالاً للنمو والتطور والارتقاء؟ وهل العلاقة تثير طاقتك وتحفز نشاطاتك بالحياة؟ هل تعيش في علاقة راسخة ومريحة؟ إذا شعرت أنك لم تحصل على ماتريد في علاقة مع أصدقاء أو علاقة حميمة بإمكانك أن تتساءل ماذا بوسعك عمله

لاعادتها ودفعها بشكل حيوي؟ إن طلب الشخص هذا من الافراد الذين يكون معهم علاقات، قد يجلب لهم حياة جديدة أيضاً إلى أية درجة يعيش الشخص حياته؟ .

لقد بينت البحوث السيكولوجية، ان بعض الناس لم يقيموا واقعياً، الدرجة أو الأوقات التي يعيشون فيها حياتهم الفعلية فتخيل أنك واحد من أولئك الناس الذين سيطر عليهم الروتين والملل يومياً ولم يقدروا نوعية حياتهم وطبيعتها هل قيل لك إن الكثير من أوقاتك لاتعيش فيها حياتك؟ إن الانسان يبدأ بالنظر إلى مافقده، وماهي الأشياء التي يجب أن تكون غير ماهي عليه الآن فالنظر في الفرص المختلفة والنقاط الجوهرية وذات المغزى في الحياة، لها الأهمية الكبرى في عملية التقويم هذه فقد يشعر الشخص بأن عليه أن يوقف الكثير من الأشياء في حياته قبل ان يتداركه الوقت.

إن واحداً من الأمور التي على الانسان أن يفكر فيها ويتخيلها هي قضية موته بما يشمله من جنازة ومأتم، وتوقع ماسيقوله الناس أيضاً بعد موته. ويمكن للشخص أن يكتب ذلك كله بطريقة منظمة حيث يتيح له ذلك أن يرى حياته الحالية ومايرغب أن تكون عليه. من هنا نقول أن تقبل الموت يرتبط بصورة وثيقة باكتشاف معنى الحياة وأن ذلك يتيح لنا أن نتعلم كيف نعيش.

وهنا نتذكر قول بعضهم «ليس المهم أن نعيش حياة طويلة وإنما المهم أن نعيش حياة عريضة»

المراجـــــع

1- Corey, G(1986) never knew had Achoice. Brooks/cole california

2- Gordon, D.(1972) overcoming the feor fo Death.Penguin.

3- Kalish R.(1985): Death, Grief and caing Relakionships. Monterey calif Brooks/cole.

4- Kavanaogh R.(1974) Facing Death. Nash. Penguin New york.

٥- عبد الخالق، أحمد (١٩٨٧) قلق الموت عالم المعرفة، عدد ١١١ -الكويت.

نظرية العقل في الإسلام وأثرها في قضايا الفن الشعري القديم

د. أحمد علي محمد

تمهيد:

أورد ابن عبد ربه في العقد الفريد أنَّه (لما أهبطَ اللّه تعالى آدم عليه السلام إلى الأرض أتاه جبريل عليه السلام فقال له يا أدم: إنّ اللّهَ عزوجل قد حباك بثلاث خصال لتختار واحدة، وتتخلى عن اثنتين، قال ماهن؟ قال: الحياء والدين والعقل قال أدم: اللهم إني تخيرت

(*) - د. أحمد علي محمد: باحث من سورية، أستاذ الأدب العباسي في كلية الآداب بجامعة البعث.

العقل، فقال جبريل للحياء والدين: ارتفعا، قالا: لن نرتفع. قال جبريل: أعصيتما؟ قالا: لاولكنا أمرنا أن لانفارق العقل حيث كان)[١].

وما من شك أننا إذا فتشنا عن الحقائق في مثل هذا الخبر لانجد سوى ذلك البروز لحقيقة ارتباط الدين بالعقل تلك الحقيقة التي ضرب لها الإسلام مثالاً رائعاً، بدت واضحة في ذلك التآخي بين الدين والعقل، ففي القرآن الكريم ألفاظٌ كثيرة تبين قيمة العقل[٢]، وتحض على استخدامه ، وفيه دعوةٌ صريحة إلى التأمل والتفكر في مخلوقات الله تعالى، تلك الدعوة التي إنْ تحققت غدا المسلم عارفاً بأوامر ربه متبعاً لها[٣].

النظرية:

أ- **العقل** من وجهة نظر العلماء:

يظن د. عبدالحليم محمود أنّ أولى المحاولات العقلية في الإسلام كانت عندما أراد نفرٌ من المسلمين أن يتحدث في مسألة القدر فنهاهم الرسول (ص). ولما سُئل عن الروح نزلت الآية الكريمة ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾. ثم ينتهي الباحث إلى القول: (غير أن أهم محاولة عقلية كانت على يد واصل بن عطاء١٣١هـ وعمرو بن عبيد ١٤٤هـ(٤).

ويُفهم من هذا القول أن الحركة العقلية في الإسلام بدأت بتلك المحاولات المذكورة أنفاً، ثم بلغت ذروتها على يد واصل وعمرو بن عبيد. أي رد الفضل كله في نشوء وتطور هذه الحركة إلى المعتزلة! وما يقع في الوهم أن هذه المحاولات مهمة في بابها لكنها لاتمثل حركة العقل ذي الطابع الإسلامي، فضلاً عن كون هذه المحاولات المذكورة تدخل في باب وظيفة العقل أكثر منها في ماهيته وطبيعته. بمعنى أنها لاتبحث في العقل نفسه، وهذا أمر يختلف عن مسألة البحث العقلي التي ردها كثير من الباحثين إلى المعتزلة، مع أن الدعوة إلى البحث العقلي قد تجلت في القرآن الكريم قبل كل منْ بحث ومن فكر.

إن الأسس النظرية للعقل هي تلك التي حاولت البحث في ماهية العقل نفسه وفي طبيعة تكوينه، فهذه الأبحاث تكوّن في الحقيقة الأصول الفكرية لنظرية العقل في الإسلام، وهذه المسألة برزت بوضوح في نتاج المفكرين في وقت متأخر نسبياً، وربما كان ذلك في العصر العباسي حين تمخضت حركة التصارع بين الفكر المترجم والفكر العربي الإسلامي عن وعي دفع كثيراً من العلماء إلى بعث اللغة والتراث حفاظاً على شخصية الأمة، وحفظاً للغة القرآن الكريم خوفاً من اللحن الذي شاعت ظواهره على الألسنة حين امتدت أطراف دولة الإسلام، ودخلت في دين الله شعوب ذات حضارات عريقة في القدم.

وفي ضوء مااستجد في حياة العرب المسلمين من ظواهر جديدة في هذا العصر، خصوصاً التي تتصل بالفلسفات والأفكار المترجمة التي ترفع من شأن العقل بوصفه وسيلة لتحصيل المعرفة كثر التساؤل عن ماهية العقل وطبيعة تكوينه وأين محله من العقيدة، وأين يبلغ بفكره. ولعل أبرز مايصور لنا ذلك قول أبي حيان التوحيدي الذي يسوق فيه جملة من الأسئلة الدالة على شغف الناس لمعرفة كينونة العقل، يقول التوحيدي: «ماتأثير العقل، وما حكمه، وما غايته ومايناله، وما هو أولاً وما حده وما حقيقته، ومن المحجوج به، وهل يستقل بنفسه، وما حكم من عدمه، وما ميزة من منحه وأنعم عليه به، وما عوض من حرمه واقتطع عنه، وإلى أن يبلغ في البحث والعرفان، وهل له في الأزل استقلال، وهل له في الآخر استقرار، وما سبب تموجه واضطرابه وشبهه وانقلابه، وأين مادته، وبأي شيء زيادته، وأين أفقه، وما عائلته، ومن أين فساده، وما يمر به وعاقبته، وما نسبته إلى العدد، وما تعلقه بالحق وأين يصيب التكليف به، وكيف اطراد الثواب والعقاب على صاحبه، والمدح والذم على المرسوم به؟»(٥).

وعلى هذا الأساس بدا التساؤل عن حد العقل من أولى الخطوات

التي رمت إلى تحديده والمقصود منه، ولاشك بعد هذا العرض الوجيز أنّ تلخيص أبعاد نظرية العقل في الإسلام تستلزم ذكر جزء من الآراء التي تصب في هذه المسألة، فالإحاطة بهذه الآراء جميعاً تعسر على هذا البحث، ولذا نكتفي بالقول إن آراء العلماء المسلمين تتفق على أنّ العقل إنما هو غريزة وضعها الله في خلقه ولم يطلعهم عليها، لهذا فالعقل عندهم معدوم الماهية فهو لايوصف بجسم أو طول ولايُعرف بطعم أو شم ولامجسة ولالون ولايُعرف إلا بفعاله يقول المحاسبي: (العقل غريزة جعلها الله عزّوجل في الممتحنين من عباده، وأقام به على البالغين للحكم والحجة وأتاهم وخاطب من قبل عقولهم ووعد وتوعد وأمر ونهى وحض، فهو غريزة لايعرف إلا بفعاله)[٦] ويمضي الجويني شاملاً أبعاد نظرية العقل بقوله: (العقل غريزةٌ يتأتى بها درك العلوم وليست فيه)[٧] وهذا يؤكد ماذهب إليه مفكرو الإسلام الذين نفوا أنّ العقل معرفة بحدٍّ ذاته، وهذه القضية وقف عندها المحاسبي طويلاً حين قال: (زعم قومٌ أنّ العقل معرفةٌ نظمها الله ووضعها في عباده يزيدُ ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار والذي عندنا أنه غريزة والمعرفة تكون عنه فالجنون أو الحمق لايسمى نكرة؛ لأنّه لو كان العقل هو المعرفة سُمّي المجنون نكرة والحمق نكرة لأن النكرة ضد المعرفة والجهل ضد العقل)[٨].

وهذا الرأي يختلف عن آراء مَنْ جعل الغريزة بجانب المعرفة، أقصد قدامةَ بنَ جعفر في قوله: (العقلُ غريزة مع الخبرة والتجربة[٩] أو بتعبير آخر له أيضاً: (العقل موهوبٌ ومكتسب؛ فالموهوب ماجعله الله جبلة في خلقه، والمكتسب ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر)[١٠]. ويميل الماوردي إلى هذا الرأي في قوله: (واعلم أنّ بالعقل تعرف حقائق الأمور ويفصل بين الحسنات والسيئات وقد ينقسم إلى قسمين: غريزي ومكتسب)[١١] ويمكن أن نخلص إلى القول إنَّ الرؤية الخاصة بالعقل: تقوم على الأسس الآتية:

١- أن خلاصة رأي العلماء في العقل مع الإشارة إلى الاختلافات الجزئية في بعض المسائل، تفيد أنه معدوم الماهية والوصف. فهو غريزة جعلها الله في العباد ثم أضيفت إليها الخبرة والتجربة.

٢- أن العقل ليس بجوهر ولا من الأعراض، لأنّ الأعراض متماثلة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنّ الجواهر يصح قيامها بذاتها فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون هناك عقل بدون عاقل، أو جسم بدون عقل، وهذا ممتنع(١٢).

٣- أن العقل كونه غريزة مرتبطٌ بالشريعة والوحي متعلق بالتكليف، وجهة تعلقه بالوحي واضحة من حيث نطاق عمله المحدود خصوصاً في المسائل الغيبية. فالعقل بحاجة إلى الوحي لأنّه في مسائل الغيب لايأتي إلا بمظنيات غير يقينة.

٤- أن العقل قائم على الحدس أكثر من قيامه على الاستدلال، لأنه يميز بين الخير والشر تلقائياً.

٥- العقل لايدرك الأشياء على ماهي عليه من حقائق، لأن الإدراك من صفات الحي، لهذا لايصح أن يكون هو المعرفة. والصواب أنّ العقل هو العلم بالمدركات، والمدركات نوعان: أحدهما ما وقع عن درك الحس. والثاني ما كان مبتدأ من النفوس.

٦- العقل ليس فضيلة في ذاته لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير يتوسط رذيلتين فما جاز التوسط خرج عن حد الفضيلة، والتوسط هو فضل(١٣) لقول الرسول (ص) (خير الأمور أوسطها).

ب- العقل من وجهة نظر المتكلمين:

صدرت أراء المتكلمين في العقل عن تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية على نحو خاص، ونستشف ذلك من تعريف أبي سليمان المنطقي

للعقل في قوله : (اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ماينقسم إليه كل ذي عقل، وذلك أنّ له ابتداءً ووسطاً وانتهاءً، فأحدهم وهو بمعنى الابتداء بالطبع وهو العقل الفعال، وهو في نسبة الفاعل، والثاني بحسب الانتهاء وهو العقل الإنساني ويسمى هيولانياً وهو في نسبة المفعول، والثالث بحسب الوسط وهو العقل المستفاد وهو في نسبة الفعل. والعقل الإنساني الذي هو نسبة المفعول هو في حيز القوة التي تحتاج إلى أن تخرج الفعل. وحده أن الشيء الذي من شأن الجزء منه أن يصير كلاً ومعناه أن في قوة كل واحد من العقول الجزئية أن يدرك جميع المعقولات التي من شأنها أن تُدرك. ولما كان الذي بالقوة يحتاج إلى شيء موجود بالفعل كان الشيء هو العقل الفعال)(١٤).

وهذا التعريف يكاد يكون نقلاً حرفياً عن أرسطو في كلامه عن مفهوم العقل إذ يقول: (كل جنس من أجناس الموجودات في الطبيعة يوافقه مبدآن: أحدهما هو مادة أشياء هذا الجنس، وهو بالقوة لكل أشيائه، والثاني العلة والمبدأ الفاعل القادر على صنع هذه الأشياء، مثلما يفعل الفن في المادة. ولابد إذن أن توجد هذه الفروق ذاتها في النفس، وبالتالي فإنه يوجد عقل ما قادرٌ على أن يصبح كلّ شيء. وعقل آخر قادر على إحداث الأشياء. وهذا العقل الثاني هو الملكة التي تفعل فعل الضوء. فالألوان توجد بمعنى ما بالقوة، والضوء الذي يصيرها ألواناً بالفعل، والعقل الثاني مفارق للمادة غير قابل للانفعال وبريء من كل مزيج بحكم ماهيته، إنه بالفعل وفعلاً فالفاعل متقدم بالشرف على المنفعل دائماً. والمبدأ أشرف من المادة. إن العقل المفارق هو الخالد والقديم، وغني عن التذكير أنّ العقل لايقبل الانفعال في حين أن العقل القابل للانفعال قابل للفساد. ولايمكنه أن يعقل أي شيء بدون العقل الفعال)(١٥). ويعلق الإسكندر الأفروديسي على قول أرسطو قائلاً: إن أرسطو ميز بين عقول ثلاثة في قوله السابق: العقل المادي

أو الهيولاني، وهذا العقل قادر على إدراك كل المعقولات بالقوة مثلما أن المادة هي بالقوة قادرة على تقبل كل الصور، والعقل المستفاد وهو العقل الذي يعقل العقل الذي يمر من القوة إلى الفعل، والعقل الفعال وهو الذي يحيل العقل المادي إلى عقل مستفاد[١٦].

لقد ربط بعض المتكلمين إضافةً لما سبق بين العقل والنفس، فقولهم: إنّ النفس تكمل بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل. مأخوذٌ من قول (إنباذ قليس) وإن من خواص النفس الكليّة أن تتحد مع العقل حتى تصير هي هو[١٧].

وهذه من أبرز الأفكار التي تناولت حد العقل وطبيعته، وفي وهمي أنها في إيجازها تُغني عن مزيد من الأمثلة التي تكررت بصورة مطردة عند كثير من علماء الكلام ويمكن أن نلخص رؤيتهم وهي رؤية مقبوسة بتفصيلاتها من فلسفة يونان، بمايلي:

١ – العقل جوهر لطيف، أو هو جوهر في ذاته، ففيه المعنى الكلي وتكمل فيه المثل.

٢ – العقل ثلاثة عقول: هيولاني ومستفاد وفعال.

٣ – العقل هو النفس لأن النفس تتحد مع العقل لتصير هي هو[١٨].

٤ – العقل عقلان، نظري وعملي؛ أما النظري فهو الذي يدرك الماهيات، وأما العملي فهو القوة المميزة الصواب من الخطأ.

ومن الواضح أن هذه النظرية على تضاد ظاهر من النظرة الإسلامية إلى العقل، كون هذه النظرية تحدد العقل بمعزل تام عن الوحي والشريعة وتصوره على أنه معرفة بذاته أو هو سند يقيني لاحاجة إلى إقامة الدليل على أحكامه وهو بعد ذلك كله مستقل تمام الاستقلال عن الأشياء، ومن ثم فهو حر في البحث، وأما العقل الإسلامي فهو مرتبط بالشريعة والوحي والتعاليم والسنة، ومن هنا نعي جهة الصراع التي نشبت منذ القدم بين علماء

الدين وأصحاب الكلام أو الفلاسفة، وقد برز هذا الصراع بوضوح في كتاب الإمام الغزالي (تهافت الفلاسفة) الذي قيل فيه: (لقد طعنت الفلسفة على يد الإمام الغزالي فلم تقم لها قائمة في الشرق)(١٩).

٢- التطبيق:

أ- التصورات العقلية للصياغة الشعرية عند النقاد:

لقد برزت فئة من النقاد في العصر العباسي تنظر إلى مسألة الصياغة الشعرية على أنها ضرب من التصور الذهني الذي يقوم به الشاعر قبل أن يبدأ بنسج أشعاره، وهذا المنحى النظري عائد في الأساس إلى تأثر هؤلاء النقاد بنظرية العقل الإسلامية، فقد أشرنا فيما سبق أن العقل في نظر العلماء مرتبط بالوحي وبالتعاليم والأخلاق. وبالتدرج أخذت هذه النظرة تشيع في الفكر والثقافة فتنعكس بصور كثيرة في نتاج المفكرين والنقاد والشعراء والمسلمين على حد سواء. ففي مجال النقد الأدبي بدأت نظرية العقل تؤثر في منحى عدد من النقاد الذين حاولوا تحديد منطق للشعر يوافق إلى حد بعيد التوجه الإسلامي في نظرته إلى العقل إذ العقل غريزة تحوج إلى خبرة ومعرفة، ومصدر الخبرة والمعرفة إنما تتحدد بالعقيدة والتعاليم والأخلاق التي انطوى عليها القرآن الكريم. من هنا بدا الاهتمام الواسع بالدراسات القرآنية منذ بداية العصر العباسي ينصب على إبراز مايتضمنه القرآن من تعاليم وأخلاق وقيم فنية ولغوية لتكون زاداً كافياً للعقل. وهذه الدراسات كشفت جوانب واسعة يلج منهاالعقل ليتبصر في أمور كثيرة أهمها بالنسبة للنقاد ماتضمنه القرآن من أساليب بيانية رفيعة دفعت كثيراً منهم إلى اعتبار هذه الأساليب المثال الذي ينبغي على الشعراء احتذاؤه والنسج على منواله، وليس ذلك فحسب بل قبس بعضهم كثيراً من المعايير لتطبيقها على الشعر حتى لكأنَّ الشعر أصبح يقاس بالعقل ويخضع للضبط، فكان معيار الجودة والرداءة في الشعر خاضعاً للعقل فما قبله العقل كان جيداً ومامجه كان رديئاً ومثل ذلك معيار الصواب والخطأ والجمال والقبح(٢٠).

لقد طرأ تغيير واضح على وظيفة الشعر في ضوء نظرية العقل، فغدا الشعر ألصق بالفضيلة وأقرب إلى الأخلاق، وهذا إنما يظهر بجلاء عند عدد غير يسير من نقاد الشعر في العصر العباسي أولهم:

- *قدامة بن جعفر٣٣٧هـ:*

إنَّ المتتبع حركة النقد القديم يلحظ أن قدامة بن جعفر من أوائل النقاد الذين وجهوا النقد وجهة عقلية توافق مسار نظرية العقل في الإسلام، وهذا التوجه ربما حدا بكثير من الدارسين اليوم إلى القول بأن قدامة قد تأثر بالفلسفة اليونانية خصوصاً في حديثه عن معاني الشعر التي قسمها إلى أربعة أقسام رئيسية: العقل والشجاعة والعفة والعدل. ووجدوا مسوغاً لذلك أنّ أفلاطون قد قسم الفضائل التقسيم نفسه، وربما كان اهتمام قدامة بالمنطق والأخلاق سبباً آخر رسخ في أذهان الناس تأثره بأفلاطون وغير أفلاطون. ومن يقرأ كتاب (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر كله لا يقع على إشارة واحدة تؤكد نقله عن أفلاطون أو غيره سوى أن تقسيم قدامة معاني الشعر وافق تقسيم أفلاطون الفضائل الأربع. وما يقع في الوهم أن مجرد التوافق لا يعني أبداً أن قدامة نقل عن أفلاطون خصوصاً أن قدامة حين تحدث عن العقل والشجاعة والعفة والعدل التمس ما يؤيدها في شعر العرب، في حين أن أفلاطون لما تحدث عن الفضائل لم يقرنها بالشعر ولا بالشعراء لسبب بسيط، وهو أن أفلاطون في جمهوريته استبعد الشعراء لأنهم يشكلون خطراً على الفضيلة والحقيقة، وهذا الفارق إنما يبين المنحى المختلف الذي سلكه كل من قدامة وأفلاطون.

لقد قيد قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر أبرز المعاني التي يدور حولها الشعر، لا بل قل أفضل المعاني، تلك التي ترسخ مبادىء الأخلاق، فكانت محصورة بالعقل والشجاعة والعفة والعدل وهذه المعاني الكبار تنقسم عنده إلى معانٍ فرعية إذ يتفرع من العقل المعرفة والحياء والبيان

والسياسة والصدع بالحجة والعلم والحلم ويتفرع من العفة والقناعة وقلة الشره وطهارة الإزار، ومن الشجاعة، الاستبسال والدفاع ومن العدل السماحة والندى.....

وهذه المعاني ماهي في الحقيقة سوى الأخلاق التي أقرها الإسلام والتركيز عليها في الشعر من شأنه أن يعدل في وظيفته التي تمضي جنباً إلى جنب مع العقيدة ولاسيما أن الإسلام قيّد مجالات الشعر وغدا من الحرج بعد نزول سورة الشعراء أن يستمر تيار الشعر في الحياة الإسلامية بمثل تلك القوة التي كان يمضي فيها قبل الإسلام ويندفع في الاتجاه نفسه الذي كان يندفع فيه.

إن الإسلام في ضوء تعاليم القرآن وجه الشعر توجيهاً إيجابياً. لقد أراد أن يخلق منه وجهاً من وجوه الفكر البنّاء الذي يقرّ الفضيلة ويدحض الرذيلة، ونلمح أبعاد هذه الرسالة التي رسمها الإسلام للشعر منذ بدء الدعوة، ففي حياة الرسول (ص) جاء حسانُ بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك بعد نزول سورة الشعراء فقالوا للرسول (ص) وهم يبكون: قد علم اللهُ حين أنزل قوله: (والشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغاوون) أنا شعراء فقال النبي (ص) (إلا الَّذين آمَنُوا). وقد تندرج مواقف الرسول من الشعر تحت هذا الجانب[٢١]، فكان يشجع من الشعر ماله صلة بالخير والأخلاق؛ لذلك أقبل على قول النابغة الجعدي:

ولاخير في حلم إذا لم يكن له ... بوادر تحمي صفوه أن يكدرا
ولاخير في جهل إذا لم يكن له ... حليم إذا ما أورد الأمر أصدرا

فقال الرسول (ص) للجعدي: (أجدت لايفضض اللّه فاك)[٢٢] وروي عن عائشة (ر) أن الرسول (ص) بنى لحسان بن ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر[٢٣]. ومثلما أقبل الرسول(ص) على الشعر الفاضل الذي لايجانب الصواب فقد أعرض عن الشعر الفاسد الذي يثير روح الجاهلية

ويزكي نار التناحر والتنازع بين الناس، ومن ذلك إعراضه عن الطفيل بن عمرو السدوسي لما أنشده شعراً حاد فيه عن الصواب والحق فقرأ الرسول(ص) سورة الإخلاص والمعوذتين استنكاراً لما سمعه(٢٤).

وهذه المواقف جميعاً كانت تكفي لتخلق في ذهن ناقد حصيف مثل قدامة الوعي فيما يتصل بوظيفة الشعر الجديدة في الإسلام، وهي الوظيفة التي ترسم طريقاً للشعر كي يمضي جنباً إلى جنب مع الخير والأخلاق والفضائل من هنا ندرك سبب حصر قدامة معاني الشعر بهذه الفضائل الأربع: العقل والشجاعة والعفة والعدل.

- *ابن طباطبا العلوي:*

إذا ما انتقلنا إلى ابن طباطبا تأكدت لنا حقيقة اتصال النقد بالجانب العقلي، فقد ذهب ابن طباطبا إلى أبعد مما ذهب إليه قدامة، لقد ألح ابن طباطبا على أن يبدأ الشاعر عمله بإيجاد نوع من التصور لماهية المعاني التي يود التعرض لها قبل أن تخرج هذه المعاني إلى الوجود بصورة شعرية، والمقصود من ذلك أنّ التصور المسبق هو محاولة ضبط ماتأتي به القريحة وما قد تلهمه النفس للشاعر من معانٍ قد لاتتفق والمرمى الشعري الذي يريده العقل، إنه يدعو إلى شيء من الوعي الذي يجب أن يتوافر عند الشاعر فيدفعه ذلك إلى شيء من الانتقاء والاصطفاء ليخرج الشعر فيه من الصفاء والنقاء مايدعو لحفظه وشيوعه بين الناس.

ومؤدى دعوة ابن طباطبا هي أن يحكمّ الشاعر عقله فيما تنتجه القريحة من معان ثم يعاود الشاعر النظر إلى شعره حتى يصل إلى درجة من الانسجام بين المعاني والمباني فيكون ذلك من الأسباب التي تجعل العقل يرضى بهذا النوع من الشعر وتستسيغه النفس فيتحقق بذلك شرط الجودة والجمال. يقول ابن طباطبا (إذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً وأعد له مايلبسه إياه من الألفاظ التي

تطابقه والقوافي التي توافقه، والوزن الذي ساس له القول عليه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر، وترتيب لفنون القول فيه، بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله، فإذا اكتملت له المعاني وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها، وسلكاً جامعاً لما تشتت منها، ثم يتأمل ما قد وهى منه، ويبدل كل لفظة مستكرهة بلفظة سهلة نقية)[٢٥].

وهذا الكلام الذي جاء به ابن طباطبا أدخل في باب الصياغة الشعرية التي ينبغي للشاعر أن يقوم بتمهير أدواته فيها على الدوام ليدل بذلك على شوط قطعه في تمثله عملية الإبداع في ضوء نظرية العقل التي انعكست عند ابن طباطبا على صورة بدا فيها الشعر وكأنه يسعى إلى تحقيق مبدأ الاعتدال، فالاعتدال لايأتي إلا بعد جهد عقلي يبذله الشاعر في سبيل تحقيقه. ويكون الشعر في ضوئه متدرجاً في معانيه ملتحماً في أجزائه محققاً شرطي الجودة والجمال وهذان من المعايير التي يقرها العقل ذاته فما قبله العقل كان تاماً ومامجه كان ناقصاً قبيحاً.

يقول د. إحسان عباس: (ولما كان نظم الشعر في رأي ابن طباطبا عملاً عقلياً خالصاً كان تأثير الشعر عقلياً كذلك؛ لأنه مقصود بمخاطبة الفهم ووسيلته إلى هذه المخاطبة هي الجمال أو الحسن والسر في كل جمال الاعتدال)[٢٦].

ومبدأ الاعتدال الذي ألح ابن طباطبا على أن يتحقق في الشعر ما هو في الحقيقة سوى محاولة لتطبيق بعض جوانب نظرية العقل على النقد الأدبي، فالاعتدال في الشعر يعني الانسجام القائم بين صحة الوزن وصحة المعنى وعذوبة اللفظ بمعنى أن يحقق الشاعر لشعره حداً من الجودة يبلغ درجة متوسطة بين الجمال والنقص[٢٧]، هذا المبدأ ذاته يحدده النظر الإسلامي بالنسبة لحد العقل يقول الماوردي: (العقل إذا تناهى وزاد لايكون

فضيلة، لأن الفضيلة هيئة متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير وسط بين رذيلتين، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة[٢٨].

- *أبو علي أحمد بن الحسن المرزوقي (ت٤٢١هـ)*:

إن أهم ما أبرزه المرزوقي من آراء نقدية تلك التي انطوت عليه فكرة عمود الشعر التي قيدها في مقدمة شرحه ديوان حماسة أبي تمام الطائي. ومع أن المرزوقي مسبوق إلى هذه الفكرة من قبل اثنين على الأقل من النقاد وهما القاضي الجرجاني (ت٣٦٦هـ) والآمدي (ت٣٧١هـ) إلا أن الفضل يعود إليه فيما يتصل باستكمال جوانب هذه الفكرة، تلك التي تعد من الأسس البارزة في نقدنا الأدبي القديم.

تتلخص فكرة عمود الشعر بتلك الضوابط الفنية التي تحكم مسألة الصياغة في الشعر وهذه الضوابط تمكن الناقد من إجراء نوع من الموازنة بين المعاني والألفاظ والصور حتى ولو كان ذلك بصورة جزئية، ويخرج بعد ذلك إلى الحكم بجودة الشعر أو رداءته، وتتحدد عناصر عمود الشعر كما صاغها المرزوقي بمايلي:

١- شرف المعنى* وصحته.

٢- جزالة اللفظ واستقامته.

٣- الإصابة في الوصف.

٤- المقاربة في التشبيه.

٥- التحام أجزاء النظم.

٦- مناسبة المستعار منه للمستعار له والتئامها على تخير لذيذ الوزن.

٧- مشاكلة اللفظ المعنى وشدة اقتضائها للقافية حتى لامنافرة بينهما[٢٩].

والنظرة السريعة إلى هذه العناصر تكشف عن الغاية التي رمى إليها النقاد من وراء صياغة هذه الضوابط، والتي تتمثل بإحالة الشعر إلى قوالب

متجانسة في الشكل والأسلوب، إلا أن هذه الضوابط لاتلغي خصوصية الفن الذي يمكن أن يتطور في ضوء هذه الضوابط، فعمود الشعر ما هو غير أساس نظري يرسم للشاعر كيفية تأدية معانيه وأفكاره وصوره وقوافيه[٣٠] على النحو الذي يرضى به العقل وتقبل عليه النفس. والأهم من ذلك كله هو ما التفت إليه المرزوقي حين صاغ هذه الضوابط بصورتها النهائية، وقد تمثل ذلك في إيجاده حدوداً عقلية تحكم عناصر عمود الشعر التي تكونّ الأساس النظري لهذه الفكرة، وقد اصطلح المرزوقي كلمة (عيار) على الحد الذي يصل إليه كل من اللفظ والمعنى والصورة في الجودة والحسن، فعيار المعنى عنده أن يعرض على العقل الصحيح فإذا انعطف عليه مستأنساً بقرائنه خرج وافياً والا انتقض بمقدار شوبه ووحشته، وعيار اللفظ الرواية والاستعمال، عيار الإصابة في الوصف والذكاء وحسن التميز، وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة[٣١].

وهذه الحدود مؤشر يدل على بعد واضح قطعه الذوق النقدي في تمثل نظرية العقل، ألا ترى أن عيار المعنى واللفظ والوصف والتشبيه عائدة كلها إلى العقل، فما قبله منها كان في منتهى الجودة وما رفضه كان قبيحاً.

أليست المعايير هذه متعلقة في الأساس بمسألة إعمال العقل التي من شأنها أن تشمل الشاعر والناقد على حد سواء، على اعتبار أن الشعر مادة التطبيق النقدي، أي هو مجال تطبيق النظرية الشاملة التي ترامت أطرافها في مجالات الفكر والثقافة في ذلك العصر.

- ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن الأثير الجزري (ت٦٣٧هـ):

تبدو جوانب تأثر ابن الأثير بنظرية العقل واضحة في كلامه عن أدوات الشاعر والناثر التي حصرها في ثمانية أنواع:

١- العلم بالعربية من نحو وصرف وغيرهما.

٢- معرفة مايحتاج إليه من اللغة، وهو المتداول المألوف استعماله من فصيح الكلام.

٣- معرفة أمثال العرب وأيامهم .

٤- الإطلاع على تأليفات من تقدمة من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة .

٥- معرفة الأحكام السلطانية .

٦- حفظ القرآن والتدرب باستعماله .

٧- معرفة الأخبار .

٨- مختص بالشاعر دون الناثر وهو علم العروض[٣٢] .

وهذه الأدوات بمثابة الثقافة التي ينبغي أن يلم بها الأديب لأنها من مقتضيات صناعته (فصناعة المنظوم والمنثور مستمدة من كل علم وكل صناعة، لأنها موضوعة على الغرض في كل معنى، وهذا لاضابط يضبطه ولاحاصر يحصره، فإذا أخذ مؤلف الشعر أو الكلام المنثور في صوغ معنى من المعاني، وأداة ذلك إلى استعمال معنى فقهي أو نحوي حسابي فليس له أن يتركه ويحيد عنه لأنه من مقتضيات ذلك المعنى)[٣٣] . وهنا لابد من التساؤل لماذا أهمل ابن الأثير المعنى الفلسفي؟

ومن الواضح أن تركيز ابن الأثير على المعنى الفقهي والنحوي والحسابي مؤداه الإشارة إلى أن الاتكاء على النظرية العقلية الإسلامية غدا أساساً لهذه الصناعة، وهذه النظرية كما أشرنا سابقاً ترسم لنفسها بُعداً مختلفاً عما جاءت به الفلسفة اليونانية، والتي ترددت أصداؤها في المجتمع الإسلامي آنذاك دون أن تؤثر في جوهر الثقافة الإسلامية . والذي يقوي هذا الاعتقاد في النفس ما أشار إليه ابن الأثير في معرض حديثه عن أدوات الشاعر والناثر، حيث ألح على أن يحفظ الأديب القرآن ويحاكي أساليبه، وهذا يكفي للدلالة على أن النقد الأدبي ما هو في الحقيقة سوى تطبيق عملي لنظرية العقل في الإسلام .

ب- الملامح العقلية في النتاج الشعري:

إن تتبع المؤثرات العقلية يحوج إلى بحث طويل ونظر متصل،

ويستطيع المهتم بهذه المسألة العودة إلى كثير من المؤلفات التي أطالت التأمل في هذه المسألة[٣٤] ونؤثر هنا الإشارة الموجزة إلى بعض الملامح الخاصة التي تبين انصياع كثير من الشعراء العباسيين للنوازع العقلية في أشعارهم، ولعل أبرزهم الطائي والمتنبي والمعري:

١ - *أبو تمام الطائي:*

إنّ قارىء شعر أبي تمام يشعر بميله الشديد إلى العقل والفكر، ويعي أن ما يستند إليه الشاعر في موقفه العقلي راجع في الأساس إلى الثقافة الإسلامية، فقد صدرت كثير من معانيه عن حسن تمثله المعاني القرآنية والتعاليم على حد سواء، ولهذا انطوى شعره على كثير من المبادىء والقيم الفكرية المقتبسة من القرآن، ومن أمثلة ذلك قوله:[٣٥]

له خلق نهى القرآن عنه ... وذاك عطاؤه السرف البذار

ففي هذا المعنى استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وآتِ ذَا القُربَى حَقَّهُ والمِسكينَ وابنَ السَّبِيلِ ولا تُبَذِّر تبذيراً﴾[٣٦] وقال أيضاً[٣٧]

لك في رسول الله أعظم أسوة ... وأجلها في سنة وكتاب

أعطى المؤلفة القلوب رضاهم ... كملا ورد أحايذ الأحزاب

وفي هذين البيتين أيضاً إشارة إلى معنى الآية الكريمة: ﴿إنَّمَا الصَّدَقَاتُ للفقَراء والمَسَاكين والعَاملِينَ عليها والمؤلَّفة قُلوبُهُم﴾[٣٨].

وأما موقف أبي تمام الفكري في أشعاره فيدل على شوط قطعه في تمثله تعاليم الدين الإسلامي خصوصاً ما اتصل بفكرة الموت أو الدهر، فقد جرى الشعراء قبل الإسلام وبعده على تصو ير الدهر على هيئة وحش يخترم الأحياء ظلماً وجوراً، فشبهوه بالناقة العمياء كما يظهر ذلك في قول زهير:[٣٩]

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب

تمته ومن تخطىء يعمر فيهرم

ويمضي أبو نواس على النحو الذي مضى فيه زهير: (٤٠)

هو الدهر إما عابط ذا شبيبة بإحدى المنايا أو مميت أخاهرم

وأحياناً يشبه الشعراء الدهر المميت بقوة مجهولة كقول المتنبي: (٤١)

وما الموت إلا سارق دق شخصه

يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

فالدهر في هذه الأمثلة هو الذي يقتل وهو الذي يميت، ولهذا لم يتورع الشعراء عن سبه وشتمه، في حين نجد أبا تمام يتقيد في نظرته إلى الدهر بالتعاليم الإسلامية فإذا به يصور الدهر على أنه قضاء عدل يصيب الإنسان، وهذه النظرة تتمثل بأقوال الرسول الكريم حين نهى عن شتم الدهر؛ لأن الدهر من عمل الله تعالى فهو قضاء عادل، وعلى هذا الأساس تتحدد رؤية أبي تمام إلى الدهر فيقول: (٤٢)

شرقنا بذم الدهر يا سلم إنه يسيء فما يألو وليس بظالم

ومما يبين توجه أبي تمام في تفكيره نحو الثقافة الإسلامية ماعُرف عنه من مواقف إزاء المنطق المترجم في عصره، فقد تجلت مواقفه تلك في كثير من أشعاره، يقول مادحاً الحسن بن وهب: (٤٣)

ثبت البيان إذا تحير قائل أضحى شكالاً للسان المطلق

لم يتبع شنع اللغات ولامشى رسف المقيد في حدود المنطق

أنف البلاغة لاكمن هو حائر متلدد في المرتع المتعرق

فقوله شنع اللغات أراد به خبيثها وقصد بذلك الفلسفة على اعتبار أن عجز البيت يدل على ذلك، فقوله المنطق يحيل إلى تلك الدلالة. والمعنى أنه ينفي عن ممدوحه أن يكون مكبلاً بحبال المنطق، وهذا المعنى يكشف بوضوح عن موقف أبي تمام من المنطق والفلسفة المترجمة، كما أن قوله في البيت الثالث (أنف البلاغة) يدل على شدة تمسكه بثقافته الإسلامية الأصلية.

٢ - *أبو الطيب المتنبي:*

لعل نزوع أبي الطيب إلى الحكمة والعقل في شعره من الأسباب المهمة التي دفعت طائفة من الباحثين قديما وحديثا إلى الكشف عن مصادر حكمته، وربما كان أبو البقاء العكبري أحد شراح ديوان المتنبي من الأوائل الذين نشروا في دروب الباحثين بذور التشابه بين أشعار المتنبي وأقوال الحكماء، فكان العكبري كلما وجد معنى للمتنبي فيه شيء من الحكمة ألصقه بأقوال الحكماء حتى كانت النتيجة أن المتنبي قبس مايزيد على مائة معنى من أقوال الحكماء، ومع تقادم الأزمنة أصبح كلام العكبري حكماً لايقبل الشك.

وتهافت الباحثون على حشد مزيد من الدلائل والبراهين على إثبات تلك القضية حتى تضخمت وتعاظم بطنها فإذا هي الآن لاتقبل سؤالاً أو قول قائل.

وما يقع في الوهم أن الحكم القاطع في مسألة مثل هذه المسائل ليس صحيحاً كله، فمن طبيعة هذه القضية أنها تحتمل إعادة البحث والنظر والنقاش وغير ذلك، ولكن الذي حدث مختلف جداً، فقد مضى كثير من الباحثين في هذه الطريق دون شك وربما دون إعادة قراءة أشعار المتنبي الحكيمة لتبيان ما إذا كان تأثره بالحكماء محققا أم لا. ويحسن بنا ونحن نتعرض لهذه القضية هنا أن نشير إلى آخر دراسة بحثت عن مصادر حكمة المتنبي وهي دراسة د. محمد يسري سلامة وعنوانها «الحكمة في شعر المتنبي».

ففي هذه الدراسة يخرج الباحث إلى نتيجة مؤكدة يثبت فيها صحة تأثر المتنبي في حكمته تارة بأرسطو وتارة أخرى بالفارابي، على إعتبار أنَّ الفارابي ظلُ أرسطو، ومرة ثالثة يُظهر المتنبي بصورة (نتشة). وهو في كل هذه النتائج إنما اعتمد على أحكام سابقيه دون أن يعرض شاهداً واحداً من شعر المتنبي. ويمكن عرض النقاط التي استند إليها الباحث في نتائجه على الوجه الآتي:

١- يقول ابن خلدون: ومنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة إليه . . .

٢- الثابت تاريخياً أن المتنبي التقى الفارابي في بلاط سيف الدولة عام ٣٣٧هـ، ولانستبعد أن صداقة كانت تربط بينهما . . .

٣- ان العقاد قد لفت الأنظار إلى وجود بذور فلسفية خاصة بالقوة في شعر المتنبي وعقد المقارنات بينها وبين أداة القوة عند نتشة . . .

٤- إذا لاحظنا ما تنبه له (كارادفوا) من صلة التشابه بين آراء (نتشه) والمتنبي تبينا من ذلك ما يؤيد ما نذهب إليه من أثر الفارابي وفلسفته في المتنبي[٤٤] . . .

ومن الملاحظ أن هذه الدلائل لاتنهض حجة على تأثر المتنبي بأقوال الحكماء، وكذلك لاتنفي تأثره بها، غير أن السؤال الذي يلح على الخاطر هنا مَنْ تأثر بِمَنْ المتنبي أم نتشه؟

فالتشابه الذي تحدث عنه العقاد وتحدث عنه (كارادفوا) يوحي بعلاقة تأثر وتأثير فكيف حدثت هذه العلاقة؟!

أما ما يتصل بتأثر المتنبي بفلسفة الفارابي، والفارابي كما قلت تلميذ أرسطو فلا أدري إن كان هذا التأثر مقنعاً، بمعنى آخر إذا كان المتنبي اتصل بالفارابي سنة ٣٣٧هـ وتصاحبا حتى سنة ٣٣٩هـ وهي السنة التي مات فيها الفارابي، فهل قال المتنبي كل حِكَمه في هاتين السنتين حتى يحكم الباحث المذكور آنفاً أن المتنبي نقل عن الفارابي المعاني الفلسفية وشرحها في شعره؟!

على كل حال إنه من العسف أن نطلق هذه الأحكام على المتنبي خصوصاً فيما يتصل بأروع أشعاره تلك التي تجسد المعاني العقلية والحكيمة، ومن الجور أيضاً أن نقول بكامل الثقة إن مصدر هذه الحكم جاء بطريق الفلسفة اليونانية، وأستطيع أن أذكر مثالاً واحداً على الأقل يبين أن ثمة صلة بين حكم المتنبي والثقافة الإسلامية، وهو مثال علقه العكبري بأقوال الحكماء، مع أن صلته بالمعاني الإسلامية أوضح، يقول المتنبي[٤٥]:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذا من المعاني الحكيمة التي ردها العكبري إلى أقوال الفلاسفة «العيان شاهد لنفسه والأخبار يدخل عليها الزيادة والنقصان، فأولى أخذ ما كان دليلاً على نفسه».

فإذا انصرفنا عن قول الحكيم وأعدنا النظر إلى صدر بيت المتنبي وجدناه ألصق بمعنى الآية الكريمة: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا، وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾(٤٦)

ففي الآية تمثيل أو قل إن شئت استعارة تمثيلية إذ شُبهت حال من يُعنى بغير ما يجد به نفعا وينشغل بما هو من شأنه التأخير بحالة من يأتي البيت من ظهره فينقب ويخرب، وكان عليه أن يلج البيت من بابه فهو أولى.

وما قاله المتنبي في بيته السابق كما اعتقد قريب بل ملاصق لمعنى الآية فهو يدعو المرء أن يُعنى بما يجد فيه انتفاعاً وهو ماثل أمامه، ويدع عنه ما من شأنه التأخير لأن القريب الماثل أولى خصوصاً إذا كان فيه عوض عن البعيد.

٣- *أبو العلاء المعري:*

كان المعري من أكثر الشعراء ميلا إلى العقل في شعره، ويبدو لنا ذلك في مسألتين اثنتين: الأولى مايتصل بوصف العقل وتبيان أهميته، والثانية تتعلق بنقد العقل، فأما الأولى فيدل عليها قوله: (٤٧)

كذب الظن لاإمام سوى العقل مشيرا في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

فهذا القول يندرج تحت إطار وصف العقل، وما يتصل بنقد العقل فيبرز في ذلك الجانب الذي لايستطيع العقل فيه أن يأتي بمعارف يقينية، وهو الجانب الغيبي أو ما وراء الحس والطبيعة، فهذه الناحية عالجها المعري في بعض شعره فكان تصوره فيها مطابقاً للتصور الإسلامي، إذ العقل حسب

التصور الإسلامي لايأتي في الغيبيات إلا في حدود الظن والتخمين، يقول المعري معبراً عن ذلك التصور: (٤٨)

سألت عقلي فلم يخبر وقلت له سل الرجال فما أفتوا ولاعرفوا
قالوا فما لوا فلما أن حدوتهم إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا

ويحاول المعري تجريب قدرة العقل فيما يتصل بالمعارف الغيبية، فيدرك عجزه عن إدراك هذه الحقائق دون الوحي يقول: (٤٩)

متى عرض الحجى لله ضاقت مذاهبه عليه وإن عرضنه

ويمضي في التساؤل عن حقيقة الغيب وهل بوسع العقل المجرد أن يصل في هذه المسألة إلى يقين فيقول: (٥٠)

إذا غيب الميت استُسِر حديثه فلم تخبر الأفكار عنه بما يغني

وكذلك تبدو مسألة اليقين بنظر المعري لاتتعدى حدود الحدس والظن: (٥١)

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

ويخرج المعري بعد هذا كله إلى قناعة فيما يخص العقل، فالعقل عنده في مسائل الغيب لايأتي إلا بظنون ومن الطبيعي أن يظهر في هذه المسائل في عقال، بمعنى أنه لايتمكن من البحث فيها: (٥٢)

أمور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها في عقال

وخلاصة رأي المعري في العقل هو أنه ينبغي أن يكون العقل معرفة في ذاته، لهذا بدا قصوره واضحاً في الغيبيات، لذا فهو محتاج إلى التعاليم والوحي تلك التي تضيء له جوانب من المعرفة الغيبية.

الخاتمة:

بعد هذا العرض الموجز الذي حاولنا فيه إبراز بعض الملامح الإسلامية في الفكر والنقد والشعر، خاصة فيما اتصل بالجوانب العقلية، لابد وأن القارىء قد تمثل الشواهد القليلة التي تكفي لتأكيد حضور الثقافة الإسلامية في أذهان أبنائها المفكرين، وهذا ليس بجديد على كل حال، غير أن له مناسبة فيما أعتقد في هذا

الزمان لأن قضية التأثيرات الأجنبية لم تزل تطرح نفسها بكامل قوتها بدءاً بعصور اليونان الغارقة في القدم وانتهاء بعصر الحاسوب (التكنولوجيا)، وهذه المسألة وإن كانت في هذا العصر مقبولة على اعتبار أننا نقتات على حضارة وعلوم الغرب ومنجزاته، إلا أنها فيما يتصل بحضارتنا وتراثنا الفكري والأدبي لا تحظى بكل هذا القبول، والسبب أن العرب المسلمين في العصر العباسي خصوصاً كانوا من صناع الحضارة، وممن أسهم فعلياً في تطوير العلم، ومن الطبيعي أن يكون حجم المؤثرات الأجنبية آنذاك محدوداً، تماماً كما هي حالة الغرب الآن على اعتبار أنهم يسهمون فعلياً في تقدم العلم فإن ذلك الإسهام يقلل من نسبة تأثرهم بالشعوب الضعيفة، وهذه الحقيقة يعترف بها الغرب نفسه، لكن للأسف ثمة من تحمس من الباحثين العرب للغرب أكثر من الغربيين أنفسهم فردوا كل ما هو مضيء في تاريخنا إلى المؤثرات اليونانية بدءاً بما كتبه د. طه حسين حول آثار الهلينية في النقد والبلاغة العربية وما كتبه د. إبراهيم سلامة حول تأثر البلاغيين العرب بأرسطو ومروراً بما كتبه د. إحسان عباس في النقد الأدبي وما كتبه عن الملامح اليونانية في الأدب العربي وانتهاء بسلسلة الأبحاث والمقالات التي تعيد النفخ بهذه القضية حتى طبع في الأذهان أن الفكر العربي والثقافة العربية لم تخرجا إلى الوجود إلا من عباءة أرسطو وغير أرسطو.

إن من يقرأ التراث والفكر العربيين الإسلاميين وهو متحرر من فكرة التناقل أو التأثير يجد أن العرب المسلمين أبان تفوقهم الحضاري كانوا يتحرجون من تمثل الثقافة اليونانية خصوصاً الفلسفة والأدب لسبب بسيط وهو أن الفلسفة اليونانية في اعتمادها على البحث العقلي المجرد تنافي الروح الإسلامية وكذا الأدب اليوناني الذي كان يجسد فكرة تعدد الآلهة فهو ينافي عقيدة التوحيد.

ومؤدى الأمر لا يستطيع الباحث أن ينفي التواصل بين ثقافات الأمم سواء أكان ذلك في القديم أم الحديث لكن مسألة التأثر بالأدب والفكر اليوناني بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية في عصور حضارتها كانت محدودة جداً لأن طوابع الأصالة كانت أغلب.

الحواشـــي:

١- العقد الفريد لابن عبد ربه شهاب الدين أحمد بن محمد (ت٣٢٨هـ) تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٣هـ ص: ٢/ ٢٤٥.

٢- ورد في القرآن الكريم لفظ العقل بصيغة المضارع (نعقل) في موضع واحد و(يعقلها) في موضع واحد وأيضاً و(تعقلون) في (٢٤) موضعا و(ويعقلون) في (٢٢) موضعا وورد لفظ العقل بصيغة الماضي مرة واحدة، وأما لفظ العقل بصيغة المصدر فلم يذكر، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. وتفسير ذلك: ربما كان اعتماد القرآن على الصيغ الفعلية مؤداه الحث على استخدام العقل في حين أن الصيغ الأسمية تفيد الوصف والقرآن لم يصف العقل أو يحدد ماهيته وإنما قام بذلك العلماء والمفكرون فيما بعد.

٣- العقل وفهم القرآن للمحاسبي، تحقيق حسين القوتلي دار الفكر دمشق ١٩٨٢ م. ص: ١١٦.

٤- الإسلام والعقل، عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة بيروت ١٩٦٦ م. ص: ٦٨.

٥- البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ) تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، نشر مكتبة أطلس دمشق بلا تاريخ ص: ١/ ٥٤٨.

٦- العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص: ٢٠٣.

٧- الكافية في الجدل للجويني، تحقيق فوقية محمود، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ص: ١٣٦. وفي طبقات الشافعية الكبرى: ٢/ ٢٠.

٨- العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص: ٢٠٤.

٩- كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر تحقيق د. طه حسين، ط دار الكتب المصرية ص: ٤.

١٠- المصدر السابق نفسه.

١١- أدب الدنيا والدين للماوردي (ت٤٥٠هـ) تحقيق مصطفى السقا طبع دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨هـ ص: ٢٠.

١٢- أدب الدنيا والدين للماوردي.

١٣- المصدر نفسه.

١٤- المقابسات للتوحيدي، تحقيق محمد توفيق حسن، دار الكتب بيروت ١٩٨٩ ص: ٢٥٧.

١٥- مصادر الفلسفة العربية، نظرية العقل عند أرسطو ص: ١٠٠.

١٦- المرجع نفسه.

١٧- الملل والنحل للشهرستاني طبع دار دانية دمشق ص: ٦٣.

١٨- المصدر نفسه.

١٩- مقدمة كتاب تهافت التهافت، ابن رشد ص: ٥٩٥.

٢٠- للتوسع: أنظر أثر النزعة في القصيدة العباسية د. أحمد علي محمد طبع دار قطري ابن الفجاءة ١٩٩٣ ص: ١٩.

٢١- تفسير الطبري: ١٩/ ٧٩.

٢٢- الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني (ط دار الكتب): ٣/ ٧.

٢٣- طبقات ابن سلام الجمحي: ١/ ٢٢٣.
٢٤- الأغاني: ١/ ٥١.
٢٥- عيار الشعر لابن طباطبا العلوي ص: ٧.
٢٦- تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ط٢ دار الثقافة بيروت ١٩٧٨ م ص: ١٤١.
٢٧- المرجع السابق.
٢٨- أدب الدنيا والدين للماوردي ص: ٢٧.
٢٩- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص: ١٠.
٣٠- مشكلة السرقات في النقد العربي القديم، مصطفى هدارة ص: ٢١٨.
٣١- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص: ١١.
٣٢- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير تح محي الدين عبد الحميد مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٩ م ص: ١/ ٧.
٣٣- المصدر السابق.
٣٤- من المؤلفات التي تعرضت لهذا الجانب (أثر النزعة العقلية في القصيدة العربية العصر العباسي) د. أحمد علي محمد، جذور فلسفية في الشعر العربي القديم والمولد د. كمال اليازجي في الأدب الفلسفي د. محمد شفيق شيا.
٣٥- ديوان أبي تمام تحقيق محمد عبده عزام دار المعارف: ٢/ ١٥٦.
٣٦- الإسراء: ٢٦.
٣٧- ديوان أبي تمام١/ ٨٥.
٣٨- التوبة: ٦٠.
٣٩- شرح المعلقات العشر تحقيق أحمد الشنقيطي ص: ٨٤.
٤٠- ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي: ٥٩٥.
٤١- ديوان المتنبي بشرح البرقوقي: ٣/ ١٧٥.
٤٢- ديوان أبي تمام: ٢/ ١٢٩.
٤٣- ديوان أبي تمام: ٢/ ٤١٩.
٤٤- الحكمة في شعر المتنبي د. محمد يسري سلامة ص: ١١٨.
٤٥- شرح ديوان المتنبي للعكبري: ٣/ ١٢٧.
٤٦- البقرة: ١٨٩.
٤٧- لزوم مالايلزم (دار صادر) ١/ ٦٦.
٤٨- المصدر نفسه ٢/ ١٥٣.
٤٩- المصدر نفسه ٢/ ٥٢٣.
٥٠- سقط الزند (دار صادر) ١٤.
٥١- لزوم مالايلزم ٢/ ٣٦.
٥٢- المصدر نفسه ٢/ ٢٣٨.

ابــــداع

شعـــــر

البــرزخ والسـكين

د. عبـد الهـادي حمـادي

«له النزول ولنا المعراج»
ابن عربي

-١-

في عماءٍ بالقصر
والمدِّ...
تمثَّل بشراً سويا!
يتَماهى البرزخُ الوهّاجُ

---

* د. عبد الله حمادي: أديب وشاعر من الجزائر، أستاذ في معهد الآداب بجامعة قسنطينة. له اسهامات عدة في الدوريات المحلية والعربية..

موفدُ "بدحية الكلبيَ. . . !
يهبُ المطلقْ. . .
كان ذلك (. . .) قبل العَماء (. . .)
قبل أغنية من ظُلَلٍ من غمامْ. .
وفصوصٍ من حكمةٍ
تلعقُ منطق النّورِ
يُورقُ فيها سديمُ الواحد الفردْ
وتُقطفُ نُسيماتٌ
يُسجّى بها شجر الغَضاَ
برداً سلاماً، منبعُ النارِ،
ومنهلُ الصالحين (. . .)

-٢-

كان البدءُ،
وكان السبقُ. ، . . وكانت شجرة؟
مافوقه هواء، ماتحته هواءْ!!
نورٌ يراوده النورُ،
ومعبرٌ للسحرِ وأغنية للفتون (. . .)
يتجلى الساحل العاجي
ممتَد
وعرشه المعمورْ
في غيمةٍ من عَمَاء!!
يرزقُني من حيث لاأعلم.

كنتُ الكلمةْ،
وكان الغشاءْ . .
مسكونٌ أنا بنافلة الأطوار
وبرزخُ مابين عافيةٍ وعاقبةٍ
تتجاذبُني شفتان
واحدةٌ (للزهراوين)
وأخرى خاتمة «للبقرة» (. .)
له النزول ولنا المعراج!!
ومفازة عيناها مابيني
وبين الآجلهْ
يُدبرُ الأمرْ(. . .)

-٣-

أسافرُ وتسافرين
في آخر الصيحة لكلٍّ جعلْنا
منْسكاً
لاتُرهقني الأحوال
الطين والماء،
النار والهواء،
كانت بدايتُها
وكانت نهايتُها
من حمإٍ مسنونٍ
آنستُ ناراً . . ورياضاً للعارفين

يتساوى المحدود والمطلق(. . .)
حمامات لها وقعُ الصبايا
على فراش القلبِ
تسألني السيف الذي أغمدتُهُ
منذُ الطفولة في عينيها ،
. تسألني الوردة المخبوءة في اليقطين
وبريداً مُغلقاً
أوفده النّاعي ، وشارة من حنين(. . .)

-٤-

من حمإٍ مسنونْ
تُرهقُها الخطيئة ،
والبحثُ في عماءْ
لايُدركهُ البَصرُ
وأمرهُ بين « كان» و « كُنْ»
جئنا . . ليته سُئِلَ المجيء؟!
والفُلْكُ مصدرُهُ التنّورْ :
كان البحثُ مسبوقاً
بغُرابٍ يُوري سوأة للعاشقين . .
لاياطائر الزمنِ الخافتِ
عاشقٌ جئتُ
ومن خلفي قوافلٌ
وأمامي برزخ . .

ووارئي محطةٌ للهجير!
من ظُلَلٍ من غَمام(. . .)
يشتغل البحرُ في ظنونُي
شجرُ «الطاروط» مفازة في كياني
والسفرُ العاشقُ موعده العماءْ
ومنقبةٌ في زُبُر الأولين . .
(. . .) كانت تغمرنُي الفتنهْ،
وضياءُ الفلك موؤود على الجُودي،
وضحايا زمنٍ مسفُوكٍ
من شبقِ السلطان(. . .)!
رؤيا من فلقِ الإصباح
فانحني
. . . وهجومٌ ليليٌ يلُجمهُ
التقنعُ والجريمهْ . .
خيالٌ في خيال!
سؤال في ظلام!! . .

- ٥ -

كانت الدنيا مُكاءْ . . .
والمطر الشتويُّ
يقرعُ ضبَّة الباب السفْلي
أوشك أن أُصدقَ
بالنهايهْ . .

ضبّةٌ تغمُرُني بعذابِ السكّينْ
وبقايا منشارٍ
مَوبُوءٍ بالصدإ المنقُوشْ . .
قالوا . . قيلَ كانتْ جنّةْ
تسبقُ طلقهْ . .
يتدلّى الرأس قنْديلاً أعمَى
يستَلُّ الشفقهْ
ورحيقَ الزفرات
على قارعة الطُرقاتْ
ظللٌ من غمامْ . .
مافوقها هواء، ماتحتها هواء!
بالقصر والمدُفي عماءْ(. .)!

-٦-

الصمتُ والأغنيات الحيارى
تتسلقُني، تُوقظ دوي الضبّة
والمطَر الشتوي الأسود
وغابة من ظنونْ(. . .)
هو الوحل يمتدُ إلى الأعناقِ،
وصراطٌ مستقيم
أدقّ من الشعرهْ،
وأحدُ من لُغة السكينْ! !
أين المفَرّ(. . .)

مافوقكُمْ هواء،
ماتحتكم هواء!
ولكلّ جعلنا منسكا،
ولتفسدُنَّ في الأرضِ مرتين،
وتتّخذون سكرا ورزقا،
إنما الأمر في زبُرِ الأولين
وآيتكم في الأرض
علُوا كبيرا(. . .)
(. . .) آنست ذُعراً
من حمإٍ مسنُونْ،
والعبرة في «كأنَّ»
و «تراهُ» فهُما الوصلُ،
وهُما الفصلُ،
وهُما العلةُ والمعلول!!
خذْ بعضَ نعلِك واخرجْ
فالأرض عَطشى
والسيف قاب قوسين أو أدنى(. .)
الليل طويلْ . .
والزاد قليلْ . .
وماءُ التنُّور الموعود
مفقودٌ في الحضره!
واللّبنْ المُوفدُ بالرؤيا

تلعثم ساعة حضر التجوال،
وبقايا مسجد يتماهى،
وسُمّار َحانٍ مقنّع
بغشاء المقهى
في طحلب الباقيات(. . .)

-٧-

حلمٌ يسرقني في النوم
أعود بقُبلة في اليمين،
ومجمرةٍ في الشمال!!
يتجاذبني طيف ُلُقياها على خلوهْ
فأنا العاشق الموعودْ
ومادوني الهواءْ
والظل الممدودْ
وعذاب الأغنيات(. . .)
الزادُ قليلْ . .
وصحراء العشق، موعدنُا
المقيل(. .)
لاتبرحْ فغزال السكين
معبرٌ للسلوى
ورحلة من أنينْ
ثم ياقرير الظنّ
برد المفاصل مسفوك على جسدي

وعاقبة للتقوى
وبَرزخٌ من صهيلْ . .

-٨-

إني هنا ، سادرٌ ، منهوكٌ
على شفة الظلِّ
أبوح باسم من أهوى :
لاناقة لي فيها ولاجملْ . . !
فلماذا يُعذبُني صليلُ الباب
وتسكنني غابة من فزع؟؟
(. . .) أنا لاناقة لي فيها ولاجمل!!
حكّمُوا من شئتُم(. . .)
وسبحوا باسم من كانت بدايته
القصرُ والمدُ . .
خلّوا سبيل العشق
موعدُهُ الطريق ، وعلامةٌ للتوسطِ
بين الغواية والغاشيهْ . .
أنتَ ، لم تبتْ مثل الذي
يطير به القلبُ
إذا اهتزَ بابُ الدارٌ
أو صلْصلَ القُفْلُ!!
وحدي ، أكون
حالكُما هي الحالُ
يامن تفزعان لصريرِ الباب ،

ودقّ الضبّة،
ومتارس أكياس الرّمل،
والسلك الشائك،
وموّال الهُويه(..)

-٩-

واسعٌ ضيقٌ
قيل قرنٌ من نُور!؟..
ينظمهُ صاحب «الصور»!
والحق في قِبلة المُصلّى،
والكلّ والأجلَ المُسمى(...)
يُدركهُ النور ولايدرُك!!
أحلاكُما مُرٌّ.
أحلاكما مرٍّ
هذا حلو المذاق،
وذاك ملحٌ أجاجْ..
أنا والبرزخُ سيَّانْ
فهل من منفذٍ للرحيق؟
حبْلى الأغاني والمعاني
وأسرار الحرف مواعيدُ
تحِنُّ إلى اللقاء(...)
كانت فاتحتي عيناها
وبقايا ظفيرة يركبها الريح،
وفضلُ مودة
يسكنُها الجليدُ(...)

سفر يُعاودني وموأل بعيدْ
وثمالة من طائر يهبُ المزيدْ(. . .)

-١٠-

وحدي هنا،
ومعبرهُ الوحيدْ. .
خذ بيدي سيد الثقلين(. .)
الليل طويلْ. .
والزاد قليل. .
(. . .) في عماء بالقصر والمدّ
لنا النزول وله المعراج!!
مافي الجبّة
عاقبةُ البدْء
وخاتمة السكين(. . .)
خيالٌ في خيالْ. .
سؤال في خيالْ
خيال في عماءْ(. . .)؟؟

* * *

ابـــــداع

سفانة والريح(١)

خالد محيي الدين البرادعي

من أيقظَ الريحَ قبلَ الصُّبحِ فانتفضتْ
تدُقُّ بابي، كأني إلفُ مسراها ؟
وبكّرَت تلطُم الشُبّاك في نزقٍ
فهل مُدانٌ أنا ؟
والدَّينُ أغراها ؟

---

(١) سفانة طفلة . وهي حفيدة الشاعر

*) خالد محيي الدين البرادعي : شاعر ومسرحي وناقد من سورية، له خمس عشرة مسرحية شعرية، وبضعة عشر ديواناً من الشعر . آخر أعماله الشعرية « عبد الله والعالم» وآخر كتبه «خصوصية المسرح العربي» .

أم تعرفُ الريحُ أني حاضنٌ حُلماً
وفجرُ طلَّته النديانُ آذاها؟
فشرَّدتهُ ولم أملكْ سوى حلُمٍ
من الحياةِ وقد كُلفْتُ لُقياها
وباغتتني بمجروحِ العويل ولي
مع العويل حكايا لستُ أنساها
أهكذا؟
وأنا المزروعُ في لُغتي
أنفاسَ نارٍ تُؤاخيني حُمَيَّاها
أتيتِ صوبَ سجينٍ في رهافته
مكبَّلٍ برؤىً، والصَّحوُ روَّاها

تُحرِّكينَ ذهُولَ الصمت خالعةً
موجاته بغتةً من دفءِ مجراها
جرَّحتِ صمتي
وقد خبَّأتُ أسئلتي
من بعدِ ماخابَ رغمَ الشَّيبِ مسْعاها
وفاضَ عني لساني فاختبأتُ به
كي لاترانيَ حروفٌ كنتُ إيَّاها
أقلقتِ سفَّانةً ياريحُ فانفلتَتْ

من وافد الرُّعب ِعن خدَّيَّ كفَّاها
وأنشبتْ ظُفْرها في لحمِ حنجَرتي
وحملقَتْ في ارتعاش الباب عيناها
وطَوَّقتني،
ولم تنطقْ، بل انكمشَتْ
كالمستَغيث وصمتي كان نجواها
وخبّأتْ جسمها المقرورَ في نَفَسي
وأودعَتْ في وجيبِ القلبِ نجواها
أنسيتِ سفَّانَةَ
كيف القصيدُ انحنى
يصوغُ تأتأةً سالت فغنَّاها
بحبرْ دمعتها تجْلو ابتسامتُها
من القصائدِ رغمَ الصَّمتِ فُصحاها
ياريحُ كيف تُحيفينَ الصِّغار وفي
لثغاتهم من جنانِ الطُّهرِ أزكاها
كُفي إذنْ،
من وفادات الأذى ودعي
سفَّانةً في حروف الشِّعر أنداها
لِتُتقن الشَدْوَ في أغدائِها فرحاً

وفي الّدفاتر تتلو اسمَ مولاها
مهلاً على سمعها المَنسوجِ من وهنٍ
ولطفِ ملمسِ يُسراها ويُمناها

***

والثّلجُ ينقرُ شُبّاكي
مُعابثةً أظفارهُ البيضُ
ذكرى خبّأتْ فاها
وهادنتني زماناً، لاتُحدثُني
إلا لماماً
إذا غادرَتْ مثواها
فأيقظتَها بناتُ الثّلجِ من فزعٍ
لتَنثُرَ الحُزنَ
في حضنِ تحاشاها
حتّى الكناران دارا حولَ فرخهِما
الأمُّ مذعورةٌ، والزّوجُ واساها
كأنّهُ نسي التّغريد من هلَعٍ
فبادلتهُ ظُنوناً ماتمنّاها
والفرخُ يرجفُ كالمبهوتِ بينهُما
كمثلِ سفّانةٍ ممّا تولاّها
تغيّرتْ في مقامي كلُّ آلفةٍ

وازَّعزع الصَّمتُ
هل في الصَّمت مرعاها؟
فوردةُ الدار خافتْ في زيارتها
وخبّـأ الثلجُ طيباً في ثناياها
والياسمينةُ تعوي دونما عبقٍ
من لسعةِ البَردِ
والتّجريحُ غطّاها
حرّكت كلَّ طُيور الثَّلج فانتشرَتْ
ترشُّ حولي أنّات وتنْساها
***
هل تحسبُ الرِّيحُ
أني نائمٌ رغداً؟
ومَضجعي هانيٌ حتى تَصبَّاها؟
فأرعَبَتْ خُلوتي سفّانةً، لترى
في أولِّ العُمرِ ماتُهديه دُنياها
فليتَها الرِّيحُ تدري ماأكابدُهُ
ليتّقي مضجَعي الجافي جناحاها
ياريحُ، كفيٌ، فإني مُتخمٌ شجَناً
وجذوةُ الصَّحو في رؤياي مرقاها
تهمي، فأنظمُ أوجاعي وأبلعُها

وماترينَ، ففيضٌ من حكاياها
وكلَّما زارني طيفٌ لقافيةٍ
آنستُ ناراً
وفي جنبيَّ أصلاها
وصرتُ في ضوئها كالصُّبح مُنبلجاً
أعلو وأهبطُ في مُهتزٍّ مرساها
والعمرُ طوَّقهُ حرفٌ بدائرةٍ
مازلتُ أجهلُ أدناها وأقصاها
خمسين عاماً
ولم تسمحْ لسانحةٍ
من الكرى أن يرى عَمْضي مُحيَّاها
وفي تجاعيدِ وجهي ألفُ أُمنيةٍ
أحالها الدَّهرُ أطلالاً وعفَّاها
وفتَّق الشَّيبُ في رأسي سحائبَهُ
وسال حتى على الأهدابِ تيَّاها
تجاوزي موقعي ياريحُ، وانطلقي
فليس في حوزتي إلا صدىً تاها
مُشتَّتٌ عن أصول الصَّوت مُغتربٌ
وللأصولِ جُذىً حرىً تلظَّاها

***

لمنْ أحاورُ؟
هل للرِّيح ذاكرةٌ؟
تستحضرُ المُتخفيَ في خفاياها؟
فأقبلَتْ تتقَصىَّ ماأنوء بهِ
من الضَّنى
أم لتُخفي مانغَشّاها
أم أنَّ زائرتي عمياءُ لم ترني
وزحفُها خاطىءٌ، والليّلُ أدناها
ياريحُ لاتفردي مطويَّ ذاكرتي
ولاتزُيحي ستاراً عن مرايَاها
فلن تري غير أوزار السِّنين لُقىً
تزاحمتْ واحتوتني في مطاياها
إن تهدأي
أفتحِ البابَ الذي اختْلجتْ
أوصالهُ رَهَقاً والخوفُ أوهاها
فقد أحاورُ ملءَ الصَّحو زائرةً
وقد تكونُ شجوني من هداياها
من أينَ أقبلتِ عجلى
تزحفين على
سُجادةِ الثلجِ فاغبرَّتْ زواياها
واسّاقطت نمنماتٌ عن جوانبِها

مثلَ الدُّموع
وذابتْ تحتَ حُمَّاها
هل كُنت في فسحة الصحراء هاجعةً
وأيقظتْك الضَّواري غبَّ ممساها؟
وهل لمستْ رهافات العرار ضُحىً
وماترَّتل موسيقى خُزاماها؟
وهل رأيت نُجوماً في مسايلِها
يختالُ بينَ جياد الفتْح أعلاها؟
فخَففّي الزَّحفَ
واروي مارأيتِ إذنْ
طيَّ الأُصول
فإني من بقاياها
يَشُدُني الزَّمنُ المهزومُ عن غدهِ
لأرتدي من برود الأمسِ أزهاها
وأبصرَ النَّاشرينَ الضَّوء مُنتجعاً
والمُسكرين من الأحلام ظمآها
والواهبينَ وماضنُّوا بما وهبوا
إذ عمَّروا من صُروح الحُبِّ أسماها
وحمَّلوا الحرفَ في أُولى سفائنِهمْ
وبسملوا بين مجراها ومَرساها
ورَّصعوا الكونَ بالقرآن . فاحترقتْ

من العُروش بصُبحِ الفتحِ أعتاها
ورتَّلوا من سمرقند لقرطبةٍ
أنشودةً لم تزلْ في الكونِ أصداها
ياريحُ كم ساهراً في القهرِ تُقلقهُ
من الطَّواغيتِ حتى ذابَ جرَّاها

***

ياريحُ كيف استدارَ الضَّوءُ واحتُسبتْ
أصباحهُ في ليالٍ قد تخطَّاها؟
والزارعون صحارى الأرضِ خُضرتهُمْ
تكوَّموا في يباسٍ من صحاراها
وحملقوا في سماءٍ لانُجوم بها
ولاسَحائبَ تُندي من تشكَّاها
يبكونَ أطلالُهمْ ظمأى وتندبُهُمْ
ربيةٌ للخنى
ضلَّت رعاياها
ستٌّ الجهات براءٌ من توجُّههمْ
والحادياتُ اختفَتْ في تيه منفاها
والبَوصلاتُ ضَبابٌ حولَ رُؤيتهمْ
وحالك اللَّيلِ أعطاهمْ وأعطاها
خفَّت موازينُهمْ في كلِّ حادثةٍ
وشرَّدوا من جيادِ السَّبْقِ أغلاها

وشفّعوا القدس في سفّاحها فجثتْ
تدعو لقاتلها من جورِ قتلاها
فمنْ رأى كقتيل القُدسِ ذا منَنٍ
أعطى لقاتله نُعمى تشهّاها؟
براءةً من دمٍ مازال ساخنهُ
مابين صخرتِها العُظمى وأقصاها
فهل عرفتِ
لم الأحزانُ تلبُسني؟
عباءةً هرأَّ التَّقليبُ مرآها

***

ياريحُ
دونكِ داري
فادخلي خببَاً
وأيقظي من جراح القلب أحلاها
فالحزْنُ يغسلُ مجنونَ القريضِ وما
يزُفُّ فيضُ القوافي حين يلْقاها
سفّانةٌ هدأتْ
كوني صديقتَها
فالعنفُ قاصمةٌ تُردى بصرْعاها

ابـــداع

قصـــة

الموت لايقبل الرشوة

د. هيفاء بيطار

تدور صينية القهوة على المعزين، ينتظر دوره، عن يمينه صالون النسوة الباكيات، تساءل وهو يتناول فنجان قهوته: لماذا لايبكي الرجال مثل النساء؟ وهل البكاء صفة من صفات النساء وحدهن؟ وتخيل الرجال يبكون بالطريقة ذاتهاالتي

* د. هيفاء بيطار: أديبة وقاصة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

تبكي بها النساء، فضحك في سره، ورشف قهوته متذكراً أنه يتوجب عليه أن يزور بيتين آخرين ليعزي. حدث نفسه:

اليوم ضربت الرقم القياسي في التعازي الحمد لله إنه إجازة، الوقت فيه طويل وفضفاض.

مزق الصمت صوت امرأة تولول: لم تعش حياتك يا حبيبي، وعلت موسيقى البكاء الجماعي ثم تخافتت بعد دقائق.

غاص قلبه وهو يردد صدى تلك الجملة: لم تعش حياتك، وبدت له شديدة الوضوح لدرجة السخف، وشديدة الغموض لدرجة التعقيد في الوقت ذاته. لكنه وافق المرأة بأن الشـاب المتوفى لم يعش حيـاته بالمعنى الزمني، ولكن كيف يعيش الإنسان حياته؟ تساءل بقلق، فيما أتاه صوت ساخر أحسه يخرج من فوهة مزهرية سوداء مزينة برسوم ذهبية قبالته، يأكل ويشرب وينام، كان الصوت ساخراً لدرجة أزعجته حقاً. .

وها هو رجل على أعتاب سن التقاعد، ترى كيف عاش حياته، وتخيل نفسه في كل مراحل حياته مهموماً بدرجات متفاوتة، وبدت له لحظات السعادة قصيرة وعابرة، تترك أثراً طفيفاً كالأثر الذي يتركه اصبع في العجين سرعان ما يزول وبدت له لحظات الألم عميقة ومديدة تترك وشماً في روحه وذاكرته لايزول.

وهمس جاره في أذنه: المسكين مات فقعاً وهو لم يتجاوز الثانية والثلاثين. . .

نظر إلى محدثه، كان رجلاً كهلاً، تغضن وجهه بطريقة أثارت قرفه، وتأمله من مسافة القُبلة، ابتلع ريقه محدثاً نفسه: ما أبشع النهاية. . لكنه أحسه كهلاً سعيداً لأنه لايزال حياً، لكأن السنوات التي انقصفت من عمر الشاب قد أضيفت إلى عمره. . .

قال الكهل: المسكين كان كالحصان، لكنه خسر خسارة هائلة

بالتجارة، أوشك على الإفلاس، فمات وجد نفسه يرد بآلية: لقد ارتاح.

ترى لماذا نقول كلمات لانعنيها، ولانؤمن بها، هكذا تساءل حين همس الكهل مجدداً في أذنه: أتعرف، لقد أصبت مراراً بالسكتة القلبية، وفي كل مرة كان الله ينقذني، الله وليس الأطباء.. وابتسم كاشفاً عن لثة عارية بنفسجية مهترئة، فأثار القرف عند مستمعه، واضطر أن يقول له مجاملاً: الحمد على سلامتك.

انتفض من مكانه هارباً من الكهل المقيت، متجهاً إلى بيت التعزية الثاني الذي ينتظره، وفي طريقه استوقفه عند منعطف الشارع صوت ملح يناديه، عبد المجيد، عبد المجيد، تلفت ليرى رجلاً أنيقاً يسرع باتجاهه، حياه الرجل باسماً فرد التحية محاولاً تذكر صاحب الوجه إنه أليف، يشعر أنه يعرف صاحبه، لكن أين لقيه؟ ومتى؟ لم يتذكر، ابتسم الرجل الأنيق وقال ضاحكاً: لم تتذكرني، أليس كذلك؟.

تمعن عبد المجيد في وجهه وقال متأسفاً: للأسف لم أتذكر أين التقينا؟

قال الرجل الأنيق: سأذكر، هل تمانع أن أدعوك لشرب كأس من البيرة في مقهى قريب.

استغرب عبد المجيد من لسانه الذي دارللحال في فمه قائلاً: لاأمانع.

عجباً ليس من عادته الإذعان بهذا الاستسلام التام للآخرين، خاصة للغرباء، كيف وافق هذا الغريب قبل أن يتذكره سارا متلاصقين، يتضارب كتفاهما مع بعضهما، قال الرجل: ستتذكرني من تلقاء نفسك في الحال، هل تذكر رحلة الطائرة بين دمشق والقاهرة سنة ١٩٧٢.

ومضت ذكرى بعيدة وقوية في ذهن عبد المجيد: تلك الرحلة التي توفي فيها شاب في الأربعين بسكتة قلبية ولم يستطع أحد إنقاذه.

ضحك الرجل الأنيق قائلاً: برافو، ذاكرتك ممتازة، وأنت كنت في الطائرة أليس كذلك؟

وحاولت تهدئة روع المسافرين وإدخال الإطمئنان إلى قلوبهم.

ربت الرجل على كتف عبد المجيد قائلاً: ذاكرتك ممتازة يا عبد المجيد.

قال عبد المجيد: وهل تُنسى تلك الرحلة، رجل يموت في الفضاء.

قال الرجل: وماذا في ذلك؟ الموت هو الموت.

- لكن ما أبشع أن يموت الإنسان في طائرة، كم سبب ذلك من أذى ورعب للمسافرين.

ابتسم الرجل: الناس دوماً يخشون الموت. مع أن حياتهم قد تكون موتاً أكثر من الموت.

وصلا إلى مقهى رصيف قريب، جلسا متقابلين، سأله عبد المجيد: لكن اعذرني لم أتذكر اسمك بعد.

قال الرجل: اسمي منقذ.

ابتسم عبد المجيد: منقذ اسم ظريف، ترى من أطلقه عليك أمك أم أبوك.

ضحك منقذ متهرباً من الجواب وقال: اخبرني، هل وفقت بمساعيك يومها.

تساءل عبد المجيد: أية مساع؟

قال منقذ: هل نسيت أنك حكيت لي ونحن في الطائرة، أنك ذاهب للتوفيق بين ابنتك وزوجها، لأن المشاكل بينهما أوصلتهما إلى حد الطلاق.

أصيب عبد المجيد بذهول وتساءل: أنا حكيت لك كل ذلك؟

قال منقذ: معك حق، الحديث عمره أكثر من خمسة عشر عاماً.

قال عبد المجيد وكأنه يحدث نفسه: لكن كيف أبوح بتلك الأسرار الشخصية لغريب؟

قال منقذ: ليس أسهل من البوح بالأسرار أمام الغرباء، والعابرين،

لأننا لا نخشاهم، فهم يتركوننا أحراراً من تدخلاتهم وتقييماتهم.

- معك حقك.

اقترب منهما النادل، طلب منقذ زجاجتي بيرةوبطاطا مقلية، قال لعبد المجيد: أحس بجوع.

سأله عبد المجيد: ماذا أنت فاعل هنا، أين...

قاطعه منقذ: في الواقع أتيت لمهمة محددة، وصلت منذ ثلاثة أيام وسأغادر غداً.

- هل أنت تاجر؟ اعذرني نسيت مهنتك، هل سألتك ونحن في الطائرة عن عملك؟

رد منقذ: لا، لم تسألني، كنت تتحدث عن نفسك فقط، كنت متألماً بشدة من خلافات ابنتك مع زوجها، ولكن قل لي هل أثمرت مساعيك في إعادة الوفاق بينهما؟

- إطلاقاً، لقد حصل الطلاق أثناء وجودي في القاهرة.

رد منقذ مازحاً: لعلك أسرعت في طلاقهما؟

قال عبد المجيد: ربما، لا أعرف، لكن ذاكرتك مدهشة فعلاً، كيف تتذكر كل تلك التفاصيل، كيف وكأن فكرة ومضت فجأة في ذهن عبد المجيد: كيف عرفتني في الطريق وناديتني بعد كل تلك السنوات؟ هل رأيت وجهي؟ أم عرفتني من ظهري...

ضحك منقذ مردداً عبارة زميله الطريفة: عرفتني من ظهري، قائلاً: معك حق، الظهر يدل على الشخص كالوجه تماماً، في الواقع يا عزيزي، أنا كنت أقصدك.

وضع النادل زجاجتي البيرة على الطاولة مع كأسين كبيرتين، وخاطب منقذ قائلاً:

- بعد دقائق ستكون البطاطا المقلية جاهزة.

شربا البيرة، بعد أن رفعا كأسيهما عالياً وقال كل واحد للآخر في صحتك.

تساءل عبد المجيد: أتقصدني أنا!

ابتسم منقذ وقال: أقصدك شخصياً يا عزيزي عبد المجيد.

- خير، هل تريد مساعدتي بأمرٍ ما؟.

قال منقذ: لا أبداً، لا أريد منك شيئاً، بل أتيت لأصطحبك إلى العالم الآخر..

أحس عبد المجيد بامتعاض شديد وقال بلهجة موبخة: لاأحب هذا الحديث، حتى لو كان مزاحاً.

تابع منقذ بنفس اللهجة المرحة: أنا لا أمزح صدقني، هذه مهمتي تحديداً يا عبد المجيد، أنقل الناس إلى العالم الآخر، أساعدهم في العبور.

قال عبد المجيد ساخطاً وقد هم بالقيام: لاأستظرف حديثك أبداً ياسيد منقذ، ولفظ اسمه بطريقة أقرب للسخرية والاحتقار.

- مهلاً، مهلاً يا عزيزي، لاتغضب، لاتغادر الدنيا غاضباً، والله الشاب الفلاني الذي كنت تعزي به منذ لحظات سلمني روحه ببساطة تامة، قال لي: أرحني من عذاب هذه الدنيا الذي لايطاق، والمرأة المسكينة التي كنت تقصد بيت ابنها لتعزيه بها. سلمتني روحها ببساطة أيضاً، رغم أنها كانت شديدة الولع بحفيدها.

أحس عبد المجيد بالشلل، وآمن أن رجليه لن تقويا على حمله لو حاول القيام، وما عاد باستطاعته رشف البيرة ولا الكلام، نظر في عيني منقذ، أذهله أنه للمرة الأولى يؤكد في عينيه جيداً إنهما عينان بلا بياض، مجرد سواد، سواد فاحم، أحس برعشة، وأخذ جسده يرتعد، إنه يحس بأعماقه لا واعياً أنه في حضرة الموت، لكن هل خطر له أن يأتيه الموت بصورة رجل أنيق يشرب البيرة.

تابع منقذ كلامه بلهجة بسيطة مرحة وهو يرشف البيرة: عبد المجيد، أنا مجرد موظف، أوصل الناس، الذين تقدم لي أسماؤهم كل يوم إلى العالم الآخر.

تحامل عبد المجيد على نفسه وتساءل قلقاً: تقدم لك أسماؤهم؟!!

قال منقذ: أجل، كل يوم، يطلب إلي أحضر فلاناً أو فلانة، طفلاً شاباً، كهلاً، مريضاً، صحيحاً، معافى، أوه لا أدقق، المهم أن أوصل تلك الأرواح إلى العالم الآخر.

أخذت أسنان عبد المجيد تصطك مصدرة صوتاً كالقرقعة، لقد سيطر عليه منقذ، إنه يشعر أنه في حضرة الموت، الذي يدعوه لشرب كأس من البيرة قبل أن يغادر، أعمل تفكيره وخطر له لو يستطيع أن يتملص منه، أن يرشوه، آه، ليت الموت يقبل الرشوة، هكذا كان يحدث نفسه، حين أجبر نفسه على السيطرة على اصطكاك أسنانه وارتعاد جسده وسأل منقذ:

- منقذ، أمهلني فرصة، سأودع أسرتي، بل أمهلني بضع سنوات أخرى أرجوك.

ابتسم منقذ قائلاً: أنا عبد مأمور يا عبد المجيد، صدقني أنا مجرد وسيط.

اقترب منه عبد المجيد، وركز نظرته في سواد عينيه الشديد وقال: اطلب مني ما تشاء، سوف أعطيك مهما طلبت... قاطعه منقذ ضاحكاً: حقاً أنت ظريف، لكن لامجال للتراجع يا عبد المجيد، ثم انفجر ضاحكاً، ثم ما هذه الرشوة؟! في عالمنا هذه الكلمة ليس لها وجود.

ردد عبد المجيد مرتعباً: في عالمكم، تقصد الموت، كيف هو؟.

أخذ منقذ يلتهم البطاطا المقلية بتلذذ، و هو ينفخ البخار الساخن من فمه ويقول:

عالمنا بسيط، لطيف، ومريح، ليس فيه شر.

- وماذا فيه إذاً؟ .

ابتسم منقذ وقال: سوف ترى.

أخذ عبد المجيد يحس بضيق يتعاظم في صدره، تمنى لو يتمكن من الهروب، لكنه عاجز، ثمة قوة تسمره في مكانه، حل صمت ثقيل قطعه عبد المجيد متسائلاً:

- على أية أسس تسلب الناس حياتهم؟ .

قطب منقذ حاجبيه ونظر بقسوة إلى عبد المجيد قائلاً: أنا لا أسلب الناس حياتهم، أنا لست لصاً، قلت لك أنا مجرد موظف، مجرد وسيط، أنقل الأرواح إلى العالم الآخر، أنقلها ولا أسلبها ما هذه المفردات البشعة في عالمكم... قال عبد المجيد: لكنك تسبب الموت لهؤلاء المساكين.

- الموت، أجل في لغتكم اسمه الموت، لكنه هناك في العالم الآخر، اسمه رقاد، سلام، راحة.

- لكن على أي أساس يتم اختيار هؤلاء الأشخاص، أقصد لماذا يموت طفل صغير بينما عجوز كهل يظل على قيد الحياة.

- والله لا أعرف، ثمة حكمة لانستطيع فهمها.

- ولماذا لايمكن فهمها؟ تساءل عبد المجيد بكل جوارحه: أريد حقاً أن أعرف هذه الحكمة.

قال منقذ: عبد المجيد، أرجوك أن تهدأ، الحياة مهما طالت أو قصرت ستنتهي ذات يوم.

- أجل أعرف، لكنني لاأريد أن أموت الآن، ثمة أشياء تنتظرني، واجبات، التزامات، اسرتي، تحتاج إليَّ، أرجوك يامنقذ امهلني.. اختنق صوت عبد المجيد، فيما أشرف منقذ على التهام البطاطا المقلية كلها، قال: ما أصعب الجوع يا عبد المجيد، أنتم في هذا العالم تجوعون. الجوع يدفع لارتكاب الجرائم هناك لايوجد جوع ولاجرائم.

يبدو أن عبد المجيد لم يصغ لكلام منقذ، كان مهتاجاً يريد أن يفر من الموت، اقترب من منقذ وحطت راحته على كتفيه، صعقته برودة ثلجية منبعثة من كتف منقذ، أحس برعشة الموت تسري من جسده، ورفع كفه في الحال، لكأن كهرباء سرت فيها، أحس أنه في حضرة الموت وجهاً لوجه.

قال عبد المجيد بصوت أخذ الرعب يملؤه: منقذ أرجوك، تظاهر أنك نسيتني، قل لهم لم أجده و. .

انفجر منقذ بضحك هستيري وهو يفكر بسذاجة عبد المجيد وقال بعد أن هدأت عاصفة ضحكه: وهل تظنني شرطياً أريد إبلاغك محضراً في المحكمة، لو تعرف الأساليب والوسائط المتوفرة لدي للوصول إلى البشر لذُهلت، هل تذكر يوم كنا في الطائرة، . . صرخ عبد المجيد: أنت من قتلت الرجل، أنت قتلته . . .

هم عبد المجيد بالفرار، دفع كأس البيرة بيده ساخطاً وقد بلغ انفعاله ذروته، وحين هم عبد المجيد بالفرار سقط جثة هامدة. تجمع الناس حوله خائفين يطلبون سيارة الاسعاف أو طبيبا بينما كان منقذ يدفع الحساب ببرود ويهمس بصوت لم تسمعه أذن بشرية: هيا يا عزيزي عبد المجيد تهيأ للرحلة إلى العالم الآخر.

❊ ❊ ❊

ابـــداع

أفكـــار رئيـــس مجـــلس الادارة

يوســف جــاد الحــق

أخذ يتأمل الموجودين، فيما هو يستمع إلى حوارهم، الهادىء حيناً، الصاخب حيناً. فكّر أكثر من مرة أن يشارك في النقاش المحتدم، وهو يرقب أعضاء مجلس الإدارة، من وراء مكتبه الفخم، الرابض في صدر القاعة الفسيحة- إذ لم تكن

* يوسف جاد الحق: أديب وقاص من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب. من آخر أعماله القصصية «وأقبل الخريف»، وآخر رواياته «قبل الرحيل».

هناك طاولة اجتماعات بعد - لكنه كان يتراجع في اللحظة الأخيرة، ويحجم عن التدخل والمداخلة، إذ يرى أنه غير قادر على الخوض بجدارة في أي من القضايا المطروحة على بساط البحث. وما لبث أن توصل إلى قرار يتسم بالحكمة وبعد النظر، هو أن يلتزم الصمت كيما يحتفظ بهيبته، التي كان يعرف أنها تلازمه ما بقي صامتاً. فقد كان يملك سمناً مهيباً، بما حباه الله من بسطة في الجسم، واستعداد لأناقة فطرية تمنحه ذلك الامتياز مجّاناً. وهو إلى ذلك، يطبق قاعدة الصمت الذي هو من ذهب، لكي يتفوق على هؤلاء المتعاملين بالفضة.. ! بيد أنه يمضي محدّقاً فيهم، وكأنه متابع لحديثهم.

كان يسخط على نفسه لضعفه هذا، لكنه لايلبث أن يقنع تلك النفس بأن النتيجة سوف تكون واحدة، سواء هو تدخل، أو هو لم ينبس بكلمة، وأن ليس لموقفه، كائناً ماكان، أن يغيِّر في مجريات الأمور شيئاً. وفضلاً عما سلف فالموضوع المطروق ليس من اختصاصه.. ماذا يعني طلاء جدران المبنى، وأي لون يختارون له..!؟ ولأن المسألة هكذا، فكثيراً ما كان يجد نفسه متلبِّساً بالاغراق في أفكار بعيدة عن المكان المتواجد فيه كالبعد بين واشنطن وبكين، أو بالنظر إلى هندامه للتأكد من ملاءمة ربطة العنق للمعطف الذي يرتديه، وتناسق المعطف مع القميص.. ! ولا يلبث عندئذ، أن يشعر بمزيد من الحبور، إذ يدرك أنه يملك في شخصه وسمنه وهندامه، مايكفي للتعويض عن نقطة ضعفه الموروثة، التي ما كان له- بسببها- أن يتولّى هذا المنصب لولا تلك الظروف الخاصة. بل إنه لعلى يقين بأن ذوي الشأن، في الشركة، لو كانوا على قدر من الدراية لما مكّنوه من منصبه هذا، اللهم إلا إذا كانوا يهدفون، بدورهم، إلى التأكيد والعمل على وضع الرجل غير المناسب في المكان

غير المناسب. . وبالعكس. . ! يعرف ذلك. لاينكره ولا يستنكره. بل إن ذلك في حدّ ذاته كان مصدر سعادة حقيقية له. وكيف لايكون سعيداً وهو يجد نفسه حيث هو على الرغم مما سلف، وأن الجديرين بهذا المنصب فعلاً، لم يتمكنوا من الوصول إليه، برغم كفاءاتهم، فيما وصل إليه هو بعدم كفاءته، حتى أوشك أن يترسخ لديه اليقين بأن الكفاءة أمست - في أيامنا الراهنة - عقبة في طريق صاحبها لتحقيق طموحاته، وأن غيابها أصبح المؤهل الحقيقي المطلوب. . !

يواصل التفكير، واللغط من حوله لايفتر، فيما هو يعيد النظر من جديد، ربما للمرة المائة إلى ذاته. . إلى صدره أولاً، ثم إلى كتفيه. . إلى الساعة الذهبيةفي معصمه. يضم أطراف معطفه. . يشدُّ ربطة العنق. . يتمطى إلى الخلف. . يمدُّ رجليه. . يتحرك ذات اليمين وذات الشمال، كيما يلفت انتباههم إلى الكرسي (الدوّار) الوثير: «سوف أتنحنح كي أشعرهم بوجودي جيداً. . سأشعل السيجار الكوبي بالولأعة الذهبية. . سأملأ القاعة سحباً من الدخان. ولتسل دموعهم إن شاؤوا. . ! الأوغاد مازالوا منهمكين في ثرثرتهم. . لم يتنبّهوا إليَّ. . سأقول شيئاً. . أي شيء. . لا، بل سوف أصمد للتحدي ولاأقول شيئاً قطّ. . ! هكذا أحافظ على هيبتي، بمزيد من الإخلاد للصمت، كما تفعل دول العرب حيال قضية هامة من قضاياها. . ! يا لهذه (السترة) ذات اللون السماوي. . إنها ملائمة تماماً - كما قالت زوجتي يسرى - للمعطف الأسود والبنطال الرمادي. يكفي ورق الجدران الجديد المزركش هذا. والستائر المناسبة للون القميص، أو قل لون القميص المناسب لها. . ! ! من منهم يمتلك مثل هذه الستائر؟ أما جهاز الهاتف الأرجواني اللون، ذو الأزرار العديدة وذاكرة للحفظ وآلة حاسبة، كلها مجتمعة في جهاز عجيب واحد. . أما السيارة

المرسيدس الواقفة في الباحة، فلا بدَّ أنهم تفحصوها جيداً قبل دخولهم. كم سأبدو وجيهاً في أعينهم. لمَ لاأطلب أحدهم في المدينة، كي أنبههم إلى ميزات هذا الجهاز التي لم يلحظوها بعد، وإلا لبدا الحسد جليّاً في عيونهم.. الأشياء.. هذه الأشياء تتحدث عن نفسها.. وعني..!

آه.. هذه هناء، السكرتيرة، «كدت أنساها»، تدلف إلى القاعة.. أنيقة، ناعمة، تحمل على كفها صينية القهوة. شعرها المرسل على ظهرها وكتفيها سوف يضفي (عليَّ) مزيداً من الهيبة والاحترام..! الفناجين الصيني أيضاً، سوف تسهم غير قليل في رفع قيمتي..! الطاقم وحده يساوي آلافاً هذه الأيام.. كم كنت موفقاً في اختياره في بعثتي الأخيرة إلى تشيكوسلوفاكيا.. بل انتظر يا رجل إلى أن يتذوقوا طعم القهوة بالهيل..! لاشك أن شخصيتي تكبر وتكبر، في كل لحظة، أكثر فأكثر.. آه لو يسعدني الحظ ويدق جرس الهاتف. وكم يكون رائعاً لو كان المتحدث (حسان بك). سوف أسمعهم – حينئذ– إنني أتكلم مع حسان بك بالذات. عندها لن يحجموا عن قطع حديثهم على الفور، وإرهاف أسماعهم، لاسيما إذا ما ناديته باسمه مجرّداً.. أقسم لأنادينَّه باسمه مجرّداً، لكي يعرف الحمقى من أنا، وأنه ليس كثيراً عليَّ أن أتولَّى منصب رئيس مجلس الإدارة هذا..! أكثر من ذلك سوف أدعوه والسيدة حرمه للعشاء، جهاراً نهاراً، وعلى مسمع منهم..! السيدة (أم عصام) هكذا سأشير إليها تحديداً، كي يعلموا إن لم يكونوا قد علموا بعد، أن الكلفة بيننا مرفوعة.. ولتكن الدعوة في «الشام» بل في «الشيراتون».. للاسم الأجنبي رنين خاص، ووقع أفضل.. حتى لو خسرت مبلغاً كبيراً. لايهم فدخلي هذه الأيام، فوق ماكنت أحلم. ثم ألا يعلن الناس عن بضاعتهم في التلفزيون لقاء مبالغ كبيرة، لثوانٍ معدودة، من أجل التعريف

بأسمائهم، في الواقع، أكثر مما هو ببضاعتهم، لاسيما إذا كانوا لايملكون أسباباً أخرى للشهرة والوجاهة.

صوت ارتطام فنجان يقع على الأرض. حسبه للوهلة الأولى رنين الهاتف. ساد هرج ومرج وهمهمة بين الحضور، ثوان نفاق تقليدي متقن، بات جزءاً طبيعياً من السلوك، بحيث لم يعد يلحظ أحد أنه نفاق على الاطلاق..

- اللهم اجعله خيراً...

- انكسر الشر...

- لاتؤاخذنا يا سيدنا..

نظروا جميعاً، إلى الرجل الذي أسقط فنجانه، شزراً. أثناء ذلك نطق رئيس مجلس الإدارة بكلمات مقتضبة:

- أبداً.. أبداً.. فأل خير إن شاء الله.. لنتابع أيها السادة.. لنتابع.. سنغيِّر الطاقم في وقت لاحق..!

كان وقع كلماته على أذنيه غريباً. كأن غيره تفوَّه بها. كأنه لم يكن صوته. لكنه أحسَّ بالارتياح حين ومضت في ذهنه خواطر مفرحة، مؤكدة له أن الحظ يحالفه دائماً.. فهذه فرصة طيبة كي ينظروا إلى أسفل.. إلى السجادة التبريزي، التي لم توضع على الأرض مباشرة، بل فوق بساط من الموكيت الفاخر.. كم يساوي المتر هذه الأيام.. إن وجد..؟ من منكم، أيها السادة، نعمَ بالمشي، أو بالجلوس، أو بالنوم، ليس على مثلها، بل على الموكيت الذي من تحتها..؟ هي فرصة نادرة أيضاً، كي يلحظوا لون حذائي الايطالي.. هل يخطر ببال أحدهم كم دفعت ثمناً له..؟ لكن اللون.. لعنة الله عليك يا فايز.. أردت يومها

لوناً خمرياً . . أصررت على ذلك . لكنه أرغمني . . نعم أرغمني ، بالحاحه السمج على اختيار اللون الرمادي . الآن أدركت كيف كان ذلك خطأ فادحاً . آه ما أكثر ما نرتكب من أخطاء في حياتنا ، نندم عليها فيما بعد . . ! لو كان الحذاء الخمري على البنطال الرمادي لكان ذلك لافتاً أكثر للنظر . . خالف تُعْرف . . ! المهم أن تكون مختلفاً مع أيّ شيء ، على أي شيء ، في أي شيء ، للأسوأ؟ للأفضل؟ ليس مهماً . . ولئن لم أستطع لفت انتباههم بأفكار جديدة أتقدم بها ، فليكن ذلك بالتناقض الصارخ بين لون بنطالي وحذائي ، من جهة ، والتمايز بين هذا الأخير وأحذيتهم هم . من جهة أخرى . . !

عند هذه النقطة تماماً ، من تفكيره ، ألفى نفسه يجيب ، دون تدبُّر أو تفكير ، على سؤال مفاجيء موجه إليه من الحضور ، الذين كانت أنظارهم مشدودة إلى شفتيه ، وإلى عينيه المفتوحتين على اتساعهما ، في انتظار نطقه ، وذلك حين سمع آخر كلمتين في السؤال ، فأجاب على الفور ، وبصوت أكثر ارتفاعاً مما ينبغي ، بل هو أقرب إلى الهتاف :

. . خمري على رمادي . . يكون لوناً رائعاً . . . !!

بهت الحضور . . اتسعت أحداقهم . لم يروا بناءً بهذا اللون من قبل . لبثوا صامتين بعض الوقت ، إلى أن أطلق رجل منهم ضحكة مجلجلة . ثم تبعه الآخرون ، يملأون القاعة ضحكات ذات صليل أجش ، كأنما تخرج من أعماق صناديق حديدية صدئة ، قبل أن يصيح به أحدهم بصوت يعادل في ارتفاعه صوت رئيس مجلس الإدارة :

. . عظيم . . هذا عظيم . . بل إنه لفتح مبين . . ! ألم أقل لكم ، ياسادة ، أن السيد رئيس مجلس الإدارة كان معنا طوال الوقت ، وإن بدا

عليه غير ذلك . . وإن رأيه السديد، وحكمته البالغة هما القول الفصل على الدوام . . !؟

لم تمض أيام حتى كان البناء يطلى باللونين اللذين أشار إليهما السيد المدير . وحين كانت الدهشة تعتري جمهور المارة، الذين يشهدون عملية الطلاء، ويعجبون لهذا الاختيار الغريب، كانوا يقولون في النهاية (لابد أن هناك خبراء قرروا ذلك، بعد تمحيص وتدقيق ودراسة مستفيضة) . ويضيفون أيضاً :

. . أنَّى لنا نحن البسطاء أن نحكم على عمل يقوم به هؤلاء الأفذاذ، بعد أن أفنوا أعمارهم في الدرس والتحصيل . هم إذن، ودونما ريب أدرى وأعلم، حتى لو لم تقتنع عقولنا بما يفعلون . .

ثم، من قبل ومن بعد، لابدَّ أنه فوق كل ذي علم عليم . . !

* * *

الحركة الصوفية في المغرب والأندلس خلال القرن الثامن الهجري (مقاربة تاريخية)

عبد الرحيم علمي

ربما أمكننا الجزم بأن مرحلة القرن ٨ هـ، كانت مرحلة ترسيخ: «نمط التفكير الصوفي» وامتداده في منطقة الغرب الاسلامي بصفة عامة، فقد سادت الروح الصوفية في هذا القرن أوساطاً كثيرة هيمن عليها الشعور بالملل من تقلبات السياسة وغوائل الحروب التي اصطلت

عبد الرحيم علمي: باحث من المغرب، استاذ بالمركز التربوي، عضو رابطة العلماء بالمغرب. من مؤلفاته: «التصوف الأندلسي»، «النقد الأدبي عند ابن خلدون».

بنارها دول الغرب الإسلامي، تارة مع بعضها، وتارة مع كتائب المسيح، حتى إننا نستطيع أن نجزم بأنها الطابع المميز أكثر من غيره لهذا العصر. فإن القرن الثامن كان مشحوناً بعوامل الخوف والرعب والاحساس بالخطر المحدق بغرناطة وبقرب الوجود الإسلامي بالأندلس إضافة إلى روح السآمة والملل من التنافس، و «التهالك على الدنيا»، مما جعل نفسية الرجل الأندلسي ميالة إلى البحث عن سند تجد فيه القوة والاستقرار، والسعادة المفتقدة في الواقع. ومن ثم، نشأ النزوع إلى الإيمان بالمطلق وباللامتناهي، فكان نمو الحركة الصوفية التي تسربت إلى جميع شرائح المجتمع الأندلسي، حتى صارت أشبه «بعقيدة رسمية»، وبهذا يمكن أن نقول: إنّ القرن الثامن «كان عصراً يدفع إلى التصوف»[1].

١ - فترة الأندلس:

فعندما نتتبع رسالة «معيار الاختيار» لابن الخطيب، تجده يصف أغلب المدن التي ذكرها بأنها: دار خلوة، نسك، وعبادة،... مما يعطي فكرة واضحة عن شيوع التصوف في جميع نواحي الأندلس. ففي مالقة: «وفورا وليّ المعارف والأديان»[2]. وجبل الفتح: «خلوة للعباد، ومقام العاكف والباد»[3]. والمرية: «دار نساك، وخلوة اعتكاف وامساك»[4]. وبليش الشقراء: «خلوة على النسك وسواه تعين»[5]...، وغير ذلك. ويحدثنا محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري الساحلي (ت ٧٥٤) في كتابه «بغية السالك في أشرف المسالك»، عن اتباع ومريدي والده أبي عبد الله الساحلي فيقول: «وكثر أصحابه في مغارب الأرض ومشارقها.

(١) - الخيال والشعر في تصوف الأندلس - د. سليمان العطار - ط١ - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨١ - ص: ٤٤١.

(٢) - معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار - تحقيق شبانة - المحمدية ١٩٧٦ - ص: ٨٩.

(٣) - نفسه - ص: ٧١.

(٤) - نفسه - ص: ١٠٠.

(٥) - نفسه - ص: ١٠٧.

وأصحابه اليوم لاتخلو منهم بلدة ولاحضر ولاقرية في الأندلس وله أصحاب في أكثر بلاد المغرب، وفي أكثر بلاد المشرق، وفي أرض الحجاز والحرمين والشام، وغير ذلك من الأمصار»[٦]. كما ظهر عدد من مشايخ التصوف بالأندلس، لكل منهم اتباع ومريدون، ذكر منهم ابن الخطيب في الإحاطة وفي الكتيبة الكامنة عدداً كبيراً، كأبي عبد الله الطنجالي، وأبي الحسن فضل بن فضيلة المعافري، ومحمد بن أحمد الأقشري الفاسي، وعبد الرحمن بن أبي سعيد، وأبي عبد الله قطرال، وأبي الطاهر بن صفوان، وأبي علي بن تادررت، وأبي البركات حيان بن عبد العزيز، وابنه، وأبي جعفر بن الزيات، وأبي بكر بن عتيق بن مقدم، وابن أبي المجد الرعيني، وأبي الحسن بن المحروق، وأبي عبد الله الساحلي، ومحمد بن يوسف ابن خلصون. . . وغيرهم كثير.

وكانت لهؤلاء المتصوفة زوايا وربط وخلوات يعتكفون فيها ويمارسون رياضاتهم الروحية وطقوسهم، على يد شيوخ تجردوا لهذه المهمة. وإذا كانت المصادر التاريخية لم تسعفنا بعرض شامل ومفصل لعدد زوايا الأندلس ورباطاتها، إلا أننا مع ذلك نجد إشارات عابرة لدى عدد من المؤرخين تؤكد أنها كانت موجودة بعدد وفير. فعند ترجمة ابن الخطيب للولي الشهير أبي جعفر بن عبد الله بن محمد ابن سيدبونة الخزاعي في الإحاطة، تحدث عن دخوله إلى غرناطة قائلاً: «وذكر المعتنون بأخباره. . . أنه دخل الحضرة وصلى في رابطة من الربط من باب كذا، أقام بها أياماً فلذلك المسجد المزية عندهم إلى اليوم»[٧]. ثم، عند ترجمة جعفر بن أحمد بن علي الخزاعي، ذكر ذلك أنه: لما استولى العدو على أرضه بشرق

(٦) -بغية السالك إلى أشرف المسالك- مخطوط بالخزانة الحسنية- الرباط- رقم ١٧١- ورقة ٢٦٢ (وجه).

(٧) - الإحاطة في أخبار غرناطة - لسان الدين بن الخطيب- ج١ - تحقيق محمد عبد الله عنان- ط٢- مكتبة الخانجي - القاهرة- ١٩٧٣- ص ٤٦٣.

الأندلس، هاجر مع أتباعه إلى مدينة «الش» ثم إلى مدينة غرناطة حيث أقاموا رسم الإرادة[٨]، وبنوا مسجداً ودار إقامة بربض البيازين، فانتشرت نحلتهم، وكثر تابعهم[٩]. كما أورد ابن الخطيب أيضاً ذكر رباطات أخرى، كرابطة «العقاب»[١٠] التي نزل بها أبو الحسن الششتري[١١] وشيخه عبد الحق بن سبعين[١٢]. ورباط «اللجام» الذي كان يحيى بن ابراهيم بن يحيى البرغواطي شيخاً عليه[١٣]. والرباط الذي يقوم علي بن أحمد بن محمد بن عثمان الأشعري به شيخاً على الفقراء[١٤] السفارة، وهو منسوب إلى جده[١٥]. والمدرسة التي بناها محمد بن محمد الأنصاري الساحلي شيخ الطائفة الساحلية غربي المسجد الأعظم ووقف عليها الرباع[١٦]. إضافة إلى الزاوية التي بناها - والمدرسة - لسان الدين بن الخطيب[١٧] «بأخشارش»، قرب مسجد البكري بداخل الحضرة[١٨]، وحبس عليها يحيى بن عبد الله بن يحيى بن زكريا الأنصاري كتباً قيمة في الفرائض والحساب[١٩].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المدارس لم تكن مراكز علم فحسب، بل كانت كذلك بمثابة خلوات يتفرغ فيها الصوفية لاصلاح أحوالهم الروحية، والاستعداد للمعاد، وكانت بدورها تؤوي من المشايخ والمريدين عددا ممن

(٨) - أي توافد عليهم المريدون طلباً للتربية الروحية.
(٩) - الاحاطة - ١/ ٤٥٩ - وأيضاً: ٤/ ٢٣٩.
(١٠) - نفسه: ٣/ ٣٢٤.
(١١) - نفسه: ٤/ ٢٠٧.
(١٢) - نفسه: ٤/ ٣٧.
(١٣) - نفسه: ٤/ ٤٢٧.
(١٤) - الفقراء هنا مصطلح صوفي يعني المريدين من الصوفية.
(١٥) - الاحاطة: ٤/ ٢٠١.
(١٦) - نفسه: ٣/ ١٩١.
(١٧) - نفسه ٢/ ٥١.
(١٨) - نفسه: ٣/ ٤٠.
(١٩) - نفسه: ٤/ ٣٧٥.

فروا من الدنيا وتعبها، مثلما حصل لأبي عبد الله المقري، الصوفي الشهير، شيخ ابن الخطيب، الذي جاء من المغرب في سفارة لابي عنان لدى ابن الأحمر، فلما قضاها اعتكف في إحدى المدارس ملازماً الأوراد والأذكار، باحثاً عن «كيمياء السعادة»، ورفض الخدمة السلطانية[٢٠].

وكذلك الأمر بالنسبة للربط، إذ كانت ذات وجهين: وجه جهادي ضد النصارى، ووجه طقوسي روحي يتمثل في التربية الصوفية، خصوصاً وأن المرابطة بالثغور للدفاع عنها كان يعتبر فرصة مناسبة للتفكر والتعبد والخلوة، والتفرغ من شواغل الحياة، واخلاص الوجهة لله، أضف إلى ذلك أن الزوايا الصوفية في هذه المرحلة ومابعدها في الأندلس والمغرب والمشرق[٢١]-، وإلى عهد قريب -، كانت تلعب دوراً خطيراً في حركة الجهاد وتجنيد الجنود. ومن ثم صار الرباط رمز التصوف بقدر ماهو رمز للجهاد. وقد أثنى ابن الخطيب بحرارة على غالب بن حسن الخزاعي، وعلي بن جعفر بن أحمد الخزاعي المذكورين، وهما من مشايخ التصوف، لحضهما على الجهاد، ومثابرتهما على الرباط. وفي المقابل، هاجم أتباع أحد المشايخ المسمى بعبد الجليل، هجوماً عنيفاً، لتقاعسهم عن العمل والجهاد، وتواكلهم واعتكافهم في الزاوية[٢٢].

وكانت لرواد هذه الزوايا والربط ممارسات وطقوس خاصة تختلف حسب كل طريقة أو فئة ونظرتها إلى التصوف، وحسب وسائلها المستخدمة للوصول إلى «السعادة». وقد ذكر الشاطبي كثيراً من هذه الطقوس في معرض حديثه عن البدع، ورد على أصحابها مستخفاً بهم، لكن صاحب

(٢٠) - كناسة الدكان بعد انتقال السكان - تحقيق محمد كمال شبانة - القاهرة - ١٩٦٦ - ص: ١٥٩.

(٢١) - انظر: تاريخ التصوف الإسلامي حتى نهاية القرن الثاني - للدكتور عبد الرحمن بدوي - الطبعة الثانية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٨ - ص: ٢٦.

(٢٢) - الزواجر والعظات - لابن الخطيب - تحقيق محمد كمال شبانة - مطبعة فضالة - المحمدية - لا تاريخ - ص: ١٧٧ إلى ص: ١٨١.

الإحاطة كان – على عادته – أدق ملاحظة، وأكثر اهتماماً بمثل هذه المجالس في عدد من النصوص. ولذلك نورد نموذجاً واحداً منها (على طوله). وهو في وصف طائفة الخزاعيين: «... فنزلوا بربض البيازين جوفي المدينة، وارتاشوا وتأثلوا، وبنوا المسجد العتيق، وأقاموا رسم الإرادة، يرون أنهم تمسكوا من طريق الشيخ أبي أحمد بآثاره. فلا يغبون بيته، ولايقطعون اجتماعاً على حالهم المعروفة من تلاوة حسنة وإيثار ركعات، ثم ذكر، ثم ترجيع أبيات في طريق التصوف، مما ينسب للحسين بن منصور الحلاج وأمثاله يعرفها. منهم مشيخة قوالون[٢٣] هم فحول الأجمة، وضرائك[٢٤] تلك القطيعة، يهيجون بلابلهم، فلا ينشبون أن يحمى وطيسهم، ويخلط مرعيهم بالهمل، فيرقصون رقصاً غير مساوق للإيقاع الموزون دون العجلة الغالبة منهم، بإفراد كلمات من بعض المقول، ويكر بعضهم على بعض، وقد خلعوا خشن ثيابهم ومرقوعات قباطيهم ودرانيكهم[٢٥]. فيدوم حالهم حتى يتصببوا عرقاً، وقوالهم يحركون فتورهم ويزمرون روحهم، يخرجون بهم من قول إلى آخر، ويصلون الشيء بمثله. فربما أخذت نوبة رقصهم بطرفي الليل التمام. ولاتزال المتشيعة لهم يدعونهم، ويحاجونهم إلى منازلهم... ولهم في الشيخ أبي أحمد... عصبيةٌ له، وتقليد بإيثاره... وارتكبوا في النفور عن سماع المزمار القصبي المسمى الشبابة، – الذي ارخص له في حضور الولائم، مع نفخ برعه العدد الكثير من الجلة الصلحاء القدوة –، مرتكباً حتى الحقوه بالكبائر الموبقة... فتزوي عند ذكره الوجوه، وتقتحم عند الاتهام به الدور، وتسقط فيما بينهم بفلته سماعه أخوة الطريق. وهم أهل سذاجة وسلامة، وأولو اقتصاد في ملبس وطعمة، واقتيات بأدنى بلغة. ولهم في التعصب نزعة خارجية، وأعظمهم مابين

(٢٣) – القوالون هنا هم المنشدون وأرباب السماع.

(٢٤) – ضرائك: جمع ضريك وهو النسر الذكر (لسان العرب: ضرك».

متكسب متسبب، وبين معالج مدرة، ومريع حياكة. وبين أظهرهم من الذعرة والصعاليك كثير.»[٢٦].

وكان من نتيجة ذلك أن شاعت في المجتمع الأندلسي بعض العقائد والتصورات التي كانت فيما قبل اعتقادات خاصة بفئة معينة من الناس، هم الصوفية. فصارت في القرن الثامن اعتقادات شائعةً لدى أغلب الناس، وتشعبت بها نفوسهم. كالإيمان بالأولياء وكراماتهم، واعتقاد الخير والتماسه منهم، والتوسل بهم إلى الله في قضاء الحاجات أحياء وأمواتاً:[٢٧]

يَا وَلِيَّ الإِلَـهِ أَنْـتَ جَـوَادٌ وقَصَدْنَا إِلَى حِماكَ المَنِيعِ.»[٢٨]

ومن ثم وجدنا عامة الناس يبالغون في مثل هذه العقائد، وينحرفون بها عن الاعتدال، فصاروا يتهافتون على قبور كل من اعتقدوا فيه الصلاح والخير، حتى وإن لم يكن كذلك حقيقةً. مثلما فعلوا مع باديس بن حبوس بن ماكسن بن زيري بن مناد الصنهاجي، الذي كانوا -رغم جبروته وضلاله في حياته- يقصدون قبره للاستشفاء وقضاء الحوائج، ويزدحمون أكثر مما يزدحمون على قبور الكرخي والبسطامي من أهل الصلاح[٢٩]. هذا بالإضافة - طبعاً- إلى الإيمان بقضية الشفاعة النبوية التي لم تكن محل إجماع من العلماء[٣٠].

ومن الظواهر التي سادت القرن الثامن، ظاهرة الاحتفال بالمولد النبوي الذي كان المشارقة قد درجوا عليه. وقد انتقلت هذه العادة إلى

---

(٢٦) - الإحاطة- ج: ١ - ص: ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١.

(٢٧) - ريحانة الكتاب: ج: ١ - ص: ١٧٩ - ١٨٤ - ٣٣٩ - ٣٩٣ - ٣٩٣. تحقيق محمد عبد الله عنان - المطبعة العربية الحديثة - القاهرة - ١٩٨٠.

(٢٨) - الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب - عبد العزيز بن عبد الله - دار الطباعة المغربية - تطوان - ١٩٥٣ - ج: ٢/ ٣: ١٨٦.

(٢٩) - الإحاطة ١/ ٣٣٥.

(٣٠) - دراسة في مولديات ابن الخطيب - د. عبد المالك الشامي - مجلة كلية الآداب - تطوان - ع: ٢ - س: ٢ - ١٩٨٧. ص: ٢٦٩.

المغرب على يد أبي العباس العزفي، وجعله السلاطين المرينيون عيداً رسمياً في كل البلاد... ثم انتقل هذا الرسم الى الأندلس، وصار بنو الأحمر يحتفلون به اقتداء بملوك بني مرين. وكان الاحتفال يستمر أياماً حافلة بتلاوة القرآن الكريم، وانشاد القصائد المدحية (المولديات)، وإطعام الطعام، وغير ذلك. وكان يُحتفل في هذه الليلة كذلك بعرض آلة مخترعة تسمى «المنجانة»، تضع أمام القوم أشعاراً حسب ساعات الليل(٣١).

والواقع أن الاحتفال بالمولد النبوي لم يكن من الرسوم الصوفية الخالصة. إلا أن الصوفية لعبوا دوراً كبيراً في تشجيعه، فقد احتضنوا هذه العادة وتبنوها، حتى صارت مرتبطة بهم أكثر من غيرهم. وصار السلطان الغني بالله يستدعيهم الى قصره بهذه المناسبة(٣٢).

ومن الظواهر التي شاعت في القرن ٨هـ كذلك: العطف على آل البيت، الذي اتخذ شكل عاطفة عارمة أحياناً، إذ اعتنى بهم سلاطين بني الأحمر وأكرموهم وقدموهم على سواهم. فالسلطان اسماعيل بن فرج اعتنى بآل البيت: «فبذل في فداء بعض أعلامهم مايعز بذله، ونقل منهم بعضاً من حرف خبيثة، فزعموا أنه رأى رسول الله (ص) يشكر له ذلك»(٣٣). وكان الغني بالله يعظم آل البيت ويرفع مراتبهم، حتى أنه نزل ضيفاً - مع وزيره ابن الخطيب - على الشريف الشهير أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد «بالمنية» من قرية «بليونش» عند رجوعه الى الأندلس(٣٤). وكان ابن الخطيب بدوره كثيراً ماينزل ضيفاً على الشريف المذكور أثناء

(٣١) - نفاضة الجراب في علالة الاغتراب - لابن الخطيب - تحقيق د: السعدية فاغية - مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - ١٩٨٩ - ج:٣ - ص: ٢٧٧. وانظر أيضاً: أزهار الرياض في أخبار عياض - لأبي العباس المقري - تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الابياري، وعبد الحفيظ شلبي - مطبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٩ - ج١ - ص: ٣٩ - ٢٤٥.

(٣٢) - نفسه: ٣/ ٢٧٩.

(٣٣) - اللمحة البدرية - ص: ٨٤.

(٣٤) - أزهار الرياض: ج١/ ٣٢.

رحلاته المغربية، وكان هذا السيد الشريف يوسع ابن الخطيب إكراماً»[٣٥]. كما اشتهر ابن الجياب بتشيعه لآل البيت الكريم. . . [٣٦] حتى أن الأمر بلغ في الأندلس حد الرضا عن الإمام المعصوم المهدي المعلوم[٣٧].

على أن مايثير الانتباه في القرن ٨هـ، هو أن التصوف لم يعد ظاهرة مقتصرة على فئات معينة من المجتمع الأندلسي، أو على طوائف دينية فحسب، بل استطاع - وبفعل الأزمات النفسية التي ذكرناها - أن يجتذب إليه انتباه الطبقة المثقفة، وأهل العلم والدين. فمعلوم أن ثقافة القرون الوسطى كانت تتسم بطابع «الموسوعية»، فكان أغلب العلماء مشاركين في أغلب العلوم، في نفس الوقت. فتجد الأديب طبيبا، وفيلسوفاً، ورياضياً، وفلكياً، وفقيهاً، . . . وبما أن التصوف صار في القرن الثامن من العلوم المُدَرَّسة، فقد ازداد اهتمام العلماء به أكثر، وأصبح يحتل مكانة بين العلوم الإسلامية. وقد عبر ابن الأحمر عن هذا الاهتمام المتزايد بعبارة دقيقة أوردها عند ذكر مؤلفات ابن الخطيب، هي قوله: «وله الأوضاع المصنفات. . . منها في التصوف الذي أكثر أهل الحقائق إليه نظر التشوف: . . .»[٣٨]. وهكذا وجدنا عدداً من الأعلام يقتحمون هذا «الفن»، إما عن تجربة وممارسة فعلية، أو عن رغبة في «المشاركة». فابن خلدون ألف كتاباً في التصوف سماه: «شفاء السائل بتهذيب المسائل» وخصص في «مقدمته» فصلاً مطولاً عن التصوف. ولسان الدين ألف في الموضوع كتاباً سماه «روضة التعريف بالحب الشريف»، ورسائل أخرى تفوق العشرة.

(٣٥) - الكواكب الوقادة في ذكر من دفن بسبتة من العلماء والصلحاء والقادة (نقلاً عن أزهار الرياض - ١/ ٣٢).

(٣٦) - نثير فرائد الجمان - لأبي الوليد اسماعيل بن الأحمر - تحقيق محمد رضوان الداية - دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٧ - ص: ٤٩.

(٣٧) - المرتبة العليا - لأبي الحسن النباهي - نشر: ليفي بروفنسال - بيروت - لات - ص: ١٧١.

(٣٨) - نثير فرائد الجمان - ص: ٢٤٤.

وذو الوزارتين أبو عبد الله بن الحكيم لبس خرقة التصوف وأخذ عن عدد من المشايخ[٣٩] وابنه الوزير الكاتب أبو بكر بن الحكيم أخذ كذلك التصوف عن شيوخه، وألف كتباً كثيرة فيه[٤٠]. وكان أبو الحسن بن الجياب مشاركاً في التصوف، متقشفاً مراقباً لربه، وأخذ عن جمع من الصوفية . . . [٤١]. وأبو البركات البلفيقي أخذ التصوف وألف فيه[٤٢]. وابن زمرك كان «متشوفاً مع ذلك إلى السلوك، مصاحباً للصوفية، آخذاً نفسه بارتياض ومجاهدة»[٤٣]. وابن بطوطة أخذ العهد على بعض مشايخ الصوفية، على ماكان عليه الحال في الزمن الماضي[٤٤] بل إن رحلته الشهيرة التي قام بها، كانت «على رسم الصوفية زيا وسجية»[٤٥]. ومحمد بن ابراهيم الأنصاري، المعروف بابن السراج طبيب الدار السلطانية، أخذ التصوف عن أبي عبد الله التونسي، وألف كتاباً في كراماته، . . . [٤٦]، وغيرهم كثير من الأعيان الذين مثلوا النخبة المثقفة من المجتمع الأندلسي، وساعدوا على لفت الأنظار نحو التصوف، وتسريبه إلى البلاط النصري نفسه.

واستطاع التصوف في هذا العصر أن يتسرب كذلك إلى بلاط بني الأحمر، فنجد بعض ملوكهم يتبركون بالصالحين، ويميلون إلى الصوفية- على استحياء- فمحمد بن محمد بن محمد ثالث ملوك بني الأحمر، «عني بالصالحين، واختص بأبي محمد المرجاني . . . وظهرت عليه بركته، وكان

(٣٩) - الإحاطة: ٢/ ٤٤٩.

(٤٠) - نفسه- ٢/ ٢٧٤.

(٤١) - نفسه- ٤/ ١٢٥.

(٤٢) - أزهار الرياض - ٤/ ١٠١ ومابعدها.

(٤٣) - الإحاطة- ٢/ ٣٠٠.

(٤٤) - ذكريات مشاهير رجال المغرب - عبد الله كنون - «ابن بطوطة»- دار الكتاب اللبناني. بيروت - لات- ص: ٢٥.

(٤٥) - الإحاطة: ٣/ ١٣٤، ولذلك صنفه ضمن فئة: الزهاد والصلحاء والصوفية والفقراء: ٣/ ٢٧٣.

(٤٦) - الإحاطة: ٣/ ١٦٠.

يرتبط إليه، ويقف في الأمور عنده»[٤٧]. ومحمد بن اسماعيل بن فرج - الذي قام بالثورة في غرناطة ضد أخيه -، تظاهر للناس بلبس الصوف، وأظهر التوبة والصلاح[٤٨]...

على أن التصوف لم يتمكن من البلاط النصري إلا في عهد أبي الحجاج يوسف الأول بن الأحمر وابنه الغني بالله -، فقد عرف أبو الحجاج بميولاته الصوفية الواضحة، وعنايته بالتصوف. إذ «تشيع رحمه الله للصوفية والفقراء، وأحضرهم مجالسه، وأظهر الميل إليهم، وأمر بالنظم في طريقهم»[٤٩]، وكلف بعضهم بتأليف مصنفاته في شرح اصطلاحات القوم[٥٠]. وصار الشعراء في أيامه يفتتحون قصائدهم بالنسيب، ويمهدون للمدح بالمعاني الصوفية. ودرج على الاحتفال بالمولد النبوي الشريف. وكان يعظم الأولياء، ويتبرك بهم، ويستعملهم في السفارة إلى الملوك وإصلاح ذات البين[٥١].

أما الغني بالله، فقد سار كذلك على منهاج والده، فخصص للمولد النبوي احتفالاً عظيماً يقصده الناس، واستدعى إليه الصوفية والفقراء، وأكرمهم، وأقاموا بين يديه طرفاً من الليل يتلون القرآن والاذكار، وينشدون الأشعار ويرقصون ويتواجدون عليها، حتى طلوع الفجر. وقد وصف لسان الدين هذه الاحتفالات وصفاً دقيقاً في الجزء الثالث من نفاضة الجراب[٥٢]. وفي هذه الليلة، كان الشعراء يتبارون في نظم قصائد المدح

---

(٤٧) - الإحاطة: ١/ ٥٤٤.

(٤٨) - نفسه - ١/ ٥٢٣.

(٤٩) - الصيب والجهام والماضي والكهام - لابن الخطيب - تحقيق الدكتور محمد مفتاح بلمزواني - دار الثقافة للنشر والتوزيع - الدار البيضاء - ١٩٨٩ - ج: ١ - ص: ١٩٨.

(٥٠) - الإحاطة: ٣/ ٢٣٦.

(٥١) - أوصاف الناس في التواريخ والصلات - لابن الخطيب - تحقيق محمد كمال شبانة - مطبعة فضالة - المحمدية - ١٩٧٧ - ص: ١١٥ - وانظر أيضاً: الإحاطة: ٣/ ١٩١.

(٥٢) - نفاضة الجراب - ٣/ ٢٧٩ - وانظر كذلك: كناسة الدكان: - الوثيقة: ١٩ - ص: ١٣٤.

النبوي بين يدي السلطان. وهي قصائدُ صار الطابع الصوفي فيها أطغى وأوضح مما كانت عليه عند يوسف الأول. مثال ذلك قول ابن الخطيب في معرض وضع المكانة:

يَا نَسيمَ الصبَّا على الأوراقِ لدغت مُهجَتي فهل من راقي
شاهدُ الحق حاضر ليسَ يخفى وجهه والحديثُ عذبُ المساق
قـد خلعنـا نعَالَنَـا وافترشنـا حضرةَ الجمْعِ والحبيبُ السَّاقي[٥٣]

وكان الغني بالله أحياناً يستدعي بعض الصوفية المغاربة للإقامة بالأندلس تبركاً بهم، وتيمناً بقربهم[٥٤]. وأحياناً يجعلهم سفراء إلى الملوك وإلى المسلمين عامة، مثل أبي الحسن بن المحروق شيخ الصوفية السفَّارة، الذي بعث به إلى المغرب طلباً للمساعدة في الحرب ضد النصرانية[٥٥]. وأبي عبد الله الساحلي المالقي الذي كان يستخدمه في السفارة لإصلاح ذات البين بينه وبين ملوك المغرب[٥٦]، وكذلك أحمد بن الحسن الزيات الكلاعي المتصوف الشهير[٥٧]. وعندما اعتزل أبو عبد الله المقري بمالقة ورفض الخدمة السلطانية بالبلاط المريني، سارع الغني بالله إلى استرضاء أبي عنان، وطلب العفو له، حتى يتفرغ إلى مقصوده من إخلاص الوجهة لله[٥٨]. والأمثلة على هذا كثيرة.

ثم إنك تلاحظ هيمنة واضحة لبعض التعابير والاصطلاحات الصوفية على لغة التخاطب بين الملوك فيما بينهم، كقول ابن الخطيب مثلاً في مخاطبة صاحب تونس على لسان الغني بالله: «ولا تنكر على الغمام بارقة، ولا على المحققين بمقام التوحيد كرامة خارقة»[٥٩]. وقوله أيضاً في

(٥٣) – الصيب والجهام – ٢/ ٧١٤.
(٥٤) – ريحانة الكتاب – ١/ ٥٠٩.
(٥٥) – نفسه: ٢/ ٦١.
(٥٦) – أوصاف الناس (مع كتاب: الزواجر والعظات) – ص: ١١٥.
(٥٧) – الإحاطة – ١/ ٢٨٧.
(٥٨) – الكناسة – ١٥٥.
(٥٩) – الريحانة – ١/ ١٧٩.

مخاطبة أبي عنان: «فإن بابكم غني من طبقات أولي الكمال... والصلحاء أولي المقامات والأحوال»(٦٠).

فهذا الميل إلى التصوف من قبل السلطان، كان نابعاً من الشعور بالضعف والخطر الذي ذكرناه، ولذلك منح الصوفية حرية أكبر في ممارسة شعائرهم وطقوسهم، مما سيؤدي إلى انتشار أوسع لهذا التيار في المجتمع الأندلسي. ومن ثم نستطيع أن نجزم بأن القرن الثامن كان يمثل عصر هيمنة الفكر الصوفي بشكل رسمي، في تاريخ الأندلس.

ونستنتج من كتب التاريخ ومصادر القرن ٨هـ، أن التيار الصوفي كان ينقسم إلى فرعين أساسيين هما:

أ- التصوف «السني»: الذي يقوم على التخلق ومحاسبة النفس والتعبد والتزام حدود ظاهر الشيء. وهو الذي مثله بعض أعلام التصوف، ورضي عنه الفقهاء- على تحفظ-.

ب- التصوف العرفاني: الذي انبنى على الرياضة الروحية بهدف المكاشفة وطلب «العلم اللدني» و«المعرفة الربانية»(٦١). وكثيراً ما كان الفرعان يتداخلان.

ونحن نكتشف هذين الخطين بوضوح كبير عند قراءتنا لاعتصام الشاطبي، وحتى عند قراءتنا لكتب بعض المتصوفة أنفسهم، كابن الخطيب وغيره، الذين وجهوا انتقادات عنيفة لصوفية عصرهم، وعابوا عليهم بعض البدع والممارسات الخارجة عن حدود الشرع، كالاعتكاف والخلوة، والبطالة، والتساهل في الفرائض، والمبالغة في تقليد المشايخ، والانهماك على جمع المال، وتهافت المشايخ على الملذات، وكثرة الفلتات، والقحة، والمجانة... مطالبين بالقضاء عليها(٦٢). وقد كان السلطان كثيراً ما يرضخ

(٦٠) - كناسة الدكان - ١٥٩ - وانظر أيضاً: ٣/ ٢٠٣.

(٦١) - ابن الخطيب والمذاهب الفكرية في عصره - د. محمد الكتاني - ص: ٢٤.

(٦٢) - الاحاطة: ٢/ ٥١-٦٥- وانظر أيضاً نفح الطيب: ٧/ ٣٧٧- (تحقيق د. إحسان عباس- دار صادر - بيروت- ١٨٦٨)- ريحانة الكتاب: ٢/ ٥٩- الزواجر والعظات- ص: ١٧٧-

لمثل هذه الطلبات، نزولاً عند رغبة الفقهاء من جهة، والصوفية «المتشرعين» من جهة ثانية، فيصدر ظهائر بمحاربة أصحاب البدع والضرب على أيديهم[٦٣].

أما نظرياً، فإن عقائد الصوفية بالأندلس كانت ترجع كلها إلى أصل واحد هو مدرسة أبي مدين شعيب (تو: ٥٩٤ هـ) دفين تلمسان، إضافة إلى بعض المؤثرات الأخرى التي كان مصدرها بعض أصحاب مدرسة التجلي ومدرسة الوحدة المطلقة، كابن الفارض، وابن العريف، وابن برجان، وابن قسي، وابن عربي، والشوذي، وابن سبعين، والششتري وغيرهم.

ملحوظة: هناك تقسيم آخر قام به الراهب الفرنسي رينيه بيريس René Perés اعتمد فيه على المنظور الإجتماعي. فقد قسم التيارات الصوفية في الاندلس ق ٨هـ إلى صنفين:

أ - **الصنف الأول**: يوافق شريحة اجتماعية متميزة ثقافياً واقتصادياً هذه الشريحة تتغذى (بشهادة ابن خلدون) «برعاية» المحاسبي، و«رسالة» القشيري، و«عوارف» السهروردي، و «إحياء» الغزالي، وتقرأ كذلك بعض النظريات التي عرفت النور في القرن ١٣م مثل نظريات السهروردي وابن عربي، التي ارتبطت بالفلسفة، وأولت أهمية كبيرة للكشف والاشراق. فأصبح التصوف في ق ١٤ مادة يدرسها أشخاص «كابن عاشر، وأبي عبد الله المقري، وابن الحاج البلفيقي، وأبي عبد الله بن مرزوق، وأبي مهدي عيسى بن الزيات. وأصحاب هذا الصنف يمثلون طبقة الخواص المثقفين، وهي ذات طابع ارستقراطي فردي.

ب- **الصنف الثاني**: وهو الذي مثله نشاط الطوائف الدينية كالشاذلية، والرفاعية، والشوذية، وتتميز بتوجهها نحو تحقيق التوحيد. وقمة نشاط هذه الطرق هو اجتماع الفقراء الذين يمارسون الذكر لتقوية «الحال». وهذه الطبقة ذات طابع شعبي جماعي.

(٦٣) - الريحانة: ٢/ ٤٢- وأيضاً: ٢/ ٥٩- نفح الطيب: ٧/ ٣٧٧.

غير أننا لانستطيع أن نسلم نهائياً بصحة هذا التقسيم الذي قدمه بيريس- إن لم نرفضه بتاتاً- لأننا لانستطيع الفصل بين ممارسات شعبية وأخرى ارستقراطية. خصوصاً وأن أعلام الأندلس في هذا العصر كانوا يمارسون هذه الرسوم في إطار جماعي من طوائف صوفية. وقد رأينا أن بعضهم لبس خرقة التصوف، وبعضهم رحل برسم الصوفية زياً وسجية، حتى إن السلاطين وحاشيتهم (وهم يمثلون نخبة المجتمع الارستقراطي الأندلسي آنذاك)، كانوا يتشيعون للصوفية والفقراء حسبما رأينا من قبل.

ثم نقض بيريس نفسه رأيه السابق، عندما اعترف بأن ابن الخطيب «كان يعرف جيداً هذه الطائفة التي كانت لها مداخلها إلى قصر الحمراء لممارسة رياضاتها أمام (وبمعنى ما، مع) الملك وحاشيته، التي على رأسها الوزير الأول»[٦٤] والمقصود بالكلام هنا طائفة الفقراء «الشعبية». (حسب مفهومه).

وقد سار الدكتور محمد مفتاح على نفس النهج، فرأى أن المجتمع الأندلسي كان ينقسم إلى فئات ثلاث هي: ١- فئة الفقراء، ٢- فئة الأغنياء، ٣- وفئة الذين هم في حالة وسط بينهما. وبما أن الثقافة بجميع أشكالها- ومنها التصوف-، تعكس هذه الطبقية (في رأيه)، فإنه قسم الطوائف الصوفية بناء على ذلك إلى فئات ثلاث:

١- طائفة الخزاعيين: تشمل الحاكة والبنائين. . . وغيرهم من أصناف الفقراء.

٢- الطائفة الساحلية: وتشمل من هم أحسن حالاً من الأولين شيئاً ما.

٣- الطبقة المترفة: وقد خلقت لنفسها تياراً يقابل التيارين السابقين، فصنعت تصوفاً يناسب مصالحها. وعبرت عن ذلك بوسائل عديدة:

---

(٦٤)- La Rawdat Al T'Arif Bill Hubb Al Charif - Traité mystique Musulmane sur L'amour de Dieu - René Peres - P: 17.

كالتأليف، وحث الشعراء على النظم في التصوف، واستدعاء الفقراء للقصور «للاحماض باخشيشانهم»(٦٥).

غير أن هذا التقسيم الطبقي الإجتماعي، للتصوف، لايلبث أن ينخرم. إذ يعود الباحث نفسه، بعد صفحات قليلة، ليثبت أن أبا الحسن بن الجياب كان ينتمي إلى الطريقة الساحلية(٦٦). ونحن نعلم أن ابن الجياب هذا كان من الطبقة «المتحضرة»، وكان من وزراء وكتاب سر بني الأحمر اللامعين، بمعنى أنه شخصية «ارستقراطية»، ومع ذلك كانت تنتمي إلى طريقة «مخشوشنة». وبهذا تتداخل الطبقات وتستعصي القراءة الطبقية لتصوف ق ٨ بالأندلس.

٢- في المغرب:

أما في المغرب، فقد عرفت حركة التصوف حرية أكبر في ممارسة رسومها الدينية، ولقي التصوف تشجيعاً كبيراً من قبل بني مرين، وكان كثير من سلاطينهم يميلون إليه ويعتقدون الخير ويلتمسونه من أهله، حتى إن السلطان أبا يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني وُصف بأنه «أشبه بالشيوخ منه بالملوك»(٦٧). وكانوا كثيراً مايرعون الصوفية ويحمونهم، ويساعدونهم في المعاش كي يتمكنوا من التفرغ للعبادة، و«خلوص الوجهة لله»، حتى صار بابهم غنياً بالعلماء والصلحاء، أصحاب المقامات والأحوال(٦٨).

كما عرف أبو الحسن، وأبو عنان خاصة بقراءة كتب التصوف وتصديق كرامات الأولياء والانقياد لآرائهم. ومما يحكى عن أبي عنان، أنه كان أحياناً يزور ابن عباد الرندي، الصوفي الشهير(٦٩) وأنه قصد «الولي

(٦٥) - التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء ق ٨ هـ/ د. محمد مفتاح - ص: ٣٨٧ - ٣٨٩. (أطروحة لنيل دكتوراه الدولة - نسخة مرقونة بكلية الآداب بالرباط).

(٦٦) - نفسه - ص: ٤١٣.

(٦٧) - اللمحة البدرية. ص: ٥٤.

(٦٨) - كناسة الدكان. ص: ١٥٩.

(٦٩) - أنس الفقير - لابن قنفذ القسنطيني - تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور - الرباط - ١٩٦٥ - ص: ٨٠.

الكبير» أبا العباس أحمد بن عاشر بسلا يريد زيارته، فوقف ببابه طويلاً، فلم يأذن له، وانصرف راجعاً، ثم عاد إليه فلم يصل إليه[٧٠]، وأن السلطان عبد العزيز ابن أبي الحسن حصل له مثلُ ذلك مع أبي الربيع سليمان بن أبي الحجاج بن عمر، بجامع القرويين، إذ زاره مراراً دون أن يظفر برؤيته[٧١]. وكان أبو عنان أيضاً كثير الاعتناء بشعر ابن خميس الصوفي وحفظه وروايته، وكان فعلاً يروي كثيراً من شعره وأخباره[٧٢].

وهكذا وجدنا التيار الغالب في المغرب في هذه الفترة هو التصوف[٧٣] إذ ذاع وازداد نشاط شيوخه، فكثر الاتباع والمريدون، وانتشرت الزوايا والربط بمختلف أنحاء المغرب، واتسع نشاطها، بشكل تحدث عنه ابن الخطيب عند وصف بلاد المغرب في «معيار الاختيار» فقال إن باديس: «بركة الرقعة ومدفن الولي»[٧٤]. وسلا بها «المدرسة والمارستان والزاوية كأنها البستان»[٧٥]. وشالة: «بها الحسنات المكتتبة، والأوقاف المرتبة، والقباب كالأزهار، مجودة بذكر الله آناء الليل وأطراف النهار، . . . وتتأتى بها للعبادة الخلوة وتوجد عندها للهموم السلوة»[٧٦]. وتيط: «رباط للأولياء به سرور واغتباط»[٧٧]. وآسفي بها «الزهد والمال والسذاجة والجمال. . . وبه تربة الشيخ أبي محمد صالح»[٧٨]. ومراكش بها «تربة الولي»[٧٩]. وفاس

---

(٧٠) – المطرب بذكر شخصيات بارزة من أولياء المغرب – عبد الله التليدي – لات – لامكان. ص: ١٤٠.

(٧١) – أنس الفقير – ص: ٧٤.

(٧٢) – أزهار الرياض: ٢/٣١٦– ٣٢٢– ٣٢٣.

(٧٣) – من مظاهر العقيدة والسلوك عند المغاربة في العصر المريني رضوان بشقرون – مجلة المناهل – العدد ٣٤– الرباط – ص: ٨٩.

(٧٤) معيار الاختيار – ص: ١٤٣.

(٧٥) – نفسه – ص: ١٥٢.

(٧٦) – نفسه.

(٧٧) – نفسه – ص: ١٥٩.

(٧٨) – نفسه – ص: ١٦٠.

(٧٩) – نفسه – ص: ١٦١.

«دار العبادة»[٨٠]. وبنو ماقر «بها كثير من الصالحين، وأولي الخير وأرباب التلاوة»[٨١]. وبإزاء «اسكاون» من بلاد صنهاجة «رجل منتم للصوفية»[٨٢].

كما وصف ابن قنفذ القسنطيني مدينة سلا بأنها مقر الصالحين، وقال إنها أولى بالمريد من غيرها، لما فيها من زوايا وربط ومشايخ وفقراء[٨٣].

وقد ظهرت بالمغرب في هذا العصر جماعات صوفية التزمت بالعمل بالكتاب والسنة، وابتعدت - إلا قليلاً - عن تيار التصوف الفلسفي، مع عناية زائدة بالجانب التربوي العملي من التصوف. وكانت أشهر هذه الجماعات:

١- طريقة أبي مدين شعيب بن حسن الأنصاري الأندلسي الشهير «بالغوث» دفين تلمسان (توفي سنة ٥٩٤هـ). وكان متأثراً إلى حد كبير بكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، الذي يقول فيه «وطالعت كتب التذكير، فما رأيت كالاحياء للغزالي»[٨٤]. وقد انبثقت عنه مجموعة من الطرق، أشهرها الطريقة الماجرية، ثم الطريقة الحاحية التي سوف نذكرها.

٢- الماجريون: وهم طائفة أبي محمد صالح بن ينصارن بن غفيان الدكالي ثم الماجري، دفين أسفي (توفي ٦٣١هـ)، ومنهم الدكاليون[٨٥].

٣- الحاحيون: أتباع يحيى بن أبي عمرو عبد العزيز بن عبد الله بن يحيى الحاحي (كان حياً في أواخر المائة السابعة). وقبره «بتيغزا» من بلاد حاحة. أخذ التصوف عن أبي القاسم البكري عن أبي سعيد عن أبي مدين، وكان له قبول عند الناس، وكان أتباعه يبالغون في تقديسه[٨٦].

---

(٨٠) -نفسه - ص: ١٧٢.

(٨١) -مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والأندلس - تحقيق د. أحمد مختار العبادي - مؤسسة شباب الجامعة - الاسكندرية - ١٩٨٣ - ص: ١٤٥.

(٨٢) - نفسه - ص: ١٤٥.

(٨٣) - أنس الفقير - ص: ٨٤.

(٨٤) - أنس الفقير - ص: ٢١.

(٨٥) - نفسه - ص: ٦٤.

(٨٦) - نفسه - ص: ٦٥.

٤- الشعيبيون: أصحاب أبي مدين شعيب، شيخ أبي يعزى، ودفين آزمور (ت ٥٦١هـ)[٨٧].

٥- الصنهاجيون: أتباع أبي محمد أمغار دفين آزمور من بلد «تيطنفطر»[٨٨].

٦- الحجاج: ولايدخل طائفتهم، إلا من حج بيت الله، وكان لهم شيخ غير مذكور[٨٩].

٧- الغماتيون: اتباع الشيخ أبي زيد عبد الرحمن الهزميري دفين باب الفتوح بفاس (ت: ٧٠٦هـ). ولهم أخوة مع الحاجيين، وتقوم طريقتهم على الخلوة والاعتكاف[٩٠].

٨- الشاذلية: وهي الطائفة المنسوبة لأبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ). وقد تمكنت من اكتساب سمعة طيبة، واستقطبت عدداً كبيراً من الاتباع والمريدين. وقد أثنى عليها لسان الدين في «روضة التعريف» بحماس كبير.[٩١] وكان من أكابر شيوخها الذين لعبوا دوراً كبيراً في نشرها بالمغرب، أبو عبد الله محمد ابن عباد الرندي شارح «الحكم» ابن عطاء الله الاسكندري.

وإلى جانب هذه الطرق المنظمة، كان هناك عدد من الصوفية أفراداً، نذكر منهم: أبا العباس أحمد بن المطارحي دفين سلا، وأبا يعقوب البادسي، ومحمد بن موسى الحلفاوي الاشبيلي المدجن نزيل فاس، وأبا العباس أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر الأندلسي نزيل سلا ودفينها[٩٢]

---

(٨٧) - نفسه - ص: ٦٤.

(٨٨) - نفسه.

(٨٩) - نفسه.

(٩٠) - أنس الفقير - ص: ٦٦.

(٩١) - روضة التعريف بالحب الشريف - لابن الخطيب - تحقيق د. محمد الكتاني - ط١ - دار الثقافة - الدار البيضاء - ١٩٧٠ - ج٢ - ص: ٦٢٩.

(٩٢) - التيارات الفكرية في المغرب المريني - محمد المنوني - ص: ٣٦- ٣٧- ٣٨.

إضافة إلى بعض الصوفية الذين سايروا قليلاً التصوف الفلسفي، كيحيى بن ابراهيم الأنصاري السهيلي البلنسي[٩٣]، وغيرهم كثير.

وهكذا يتبين مما تقدم أن المغرب كان يعرف حركة دينية كبيرة محورها التصوف. فصارت الزوايا تتكاثر في جميع المدن، وهي إما زوايا يقيمها الملوك كزاوية سلا[٩٤]. ورباط شالة، وبعض المدارس، وغيرها، أو زوايا خاصة بالطرق الصوفية، يقيمها المشايخ كزاوية أبي محمد صالح، وزاوية أبي زكريا يحيى بن عمر بسلا غربي الجامع الأعظم... ومن البديهي أن تكون لكل طائفة من الطوائف التي ذكرناها زاوية أو رباط خاص.

وكانت هذه المؤسسات الدينية تؤوي الفقراء الصوفية، وطلاب العلم، إضافة إلى عابري السبيل الذين ينزلون ضيوفاً بها، حسبما نفهمه من قول ابن الخطيب: «وخاطبت الفقيه الخطيب أبا عبد الله بن مرزوق وقد وصل ولده إلى سلا ونزل بزاوية الفقراء»[٩٥].

وكان المتصوفة يسمون «بالفقراء»، ويجتمعون في هذه الزوايا، وأحياناً بالمساجد، أو في بعض المنازل عند من يستدعيهم اليه، يمارسون شعائرهم وطقوسهم إلى ساعة متأخرة من الليل، ينقطعون فيها إلى قراءة القرآن بصوت عال، وإنشاد الأشعار والاذكار، والرقص والتواجد عليها. وكان لهم ملتقى سنوي يجتمع فيه صوفية المغرب كله قرب اسفي، وتحصل فيه خوارق وكرامات عجيبة[٩٦] ومثلما كان الحال بالأندلس، فإن أهل المغرب في القرن الثامن درجوا على تعظيم آل البيت وتوقيرهم، وكان لأبي

---

(٩٣) -نفسه - ص: ٣٩.

(٩٤) - ويبدو أنه كانت بسلا زاويتان، لأن ابن الخطيب ذكر احداهما باسم: «الزاوية العليا». في قوله:

وإلى الزاوية العليا التفِتْ　　　فهي مثوى مَنْ عَلى الغيِّ نَزَعْ

(انظر: نفاضة الجراب: ٣/ ٢٢٦).

(٩٥) - العصيب والجهام: ١/ ٣٣٥.

(٩٦) - انس الفقير - ص: ٧١.

عنان «من التشيع في حب آل البيت والتوسيع عليهم في المرتبات ماسبق من قبله، وأعجز من يأتي بعده، وكان لاتهدأ له عين إذا كان ببلد، إلا إذا ورد عليه من ولد الشرفاء»[٩٧].

واعتنى بنو مرين كذلك بالاحتفال بالمولد النبوي الشريف الذي أصبح منذ سنة ٦٩١هـ، - وبأمر من السلطان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق-، عيداً رسمياً[٩٨] تستمر فيه الاحتفالات لعدة أيام بتلاوة القرآن، وإنشاد الأشعار في مدح الرسول، وإطعام الطعام، وغير ذلك.

عموماً نستطيع أن نخلص إلى أن التصوف شكل في هذه المرحلة بديلاً يبحث فيه عن عناصر قوة يدفع بها مقومات الضعف التي صارت تحيط به، فكان الرجل الأندلسي والمغربي (من جميع الطبقات الإجتماعية والثقافية)، مدفوعاً إلى خوض هذه التجربة، فراراً من واقع الاحباطات، وبحثاً عن المطلق. خصوصاً إذا كان المقبل على هذه التجربة ينتمي إلى الطبقة «النبيلة» التي تعاني أكثر من غيرها من طغيان المادة، والاغراق في التهافت على المناصب، والمؤامرات، والدسائس، والتقلبات، كابن خلدون، وابن مرزوق الخطيب، وابن الجياب، وأبي البركات البلفيقي، وابن عبد الله المقري، ولسان الدين بن الخطيب، وأبي عبد الله بن زمرك، وغيرهم.

بيبليوغرافيا

١) الإحاطة في أخبار غرناطة - لسان الدين بن الخطيب- تحقيق محمد عبد الله عنان - القاهرة ١٩٧٣.

٢) أزهار الرياض في أخبار الرياض- أبو العباس المقري- المحمدية ١٩٧٨.

(٩٧) - نثير فرائد الجمان - ص: ٤٩.

(٩٨) - من مظاهر العقيدة والسلوك عند المغاربة في العصر المريني - بنشقرون - ص: ٨٧.

٣) انس الفقير وعز الحقير - ابن قنفذ القسنطيني - تحقيق محمد الفاسي وادولف فور - الرباط ١٩٦٥ .

٤) أوصاف الناس في التواريخ والصلات - ابن الخطيب - تحقيق محمد كمال شبانة - المحمدية - ١٩٧٧ .

٥) تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا) - نشر ليفي بروفنسال - بيروت - لاتاريخ .

٦) التيارات الفكرية في المغرب المريني - محمد المنوني - مطبعة محمد الخامس - فاس - ١٩٧٢ .

٧) التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس أثناء القرن الثامن الهجري - جزء ٢ - قسم ٢ - محمد مفتاح بلغزواني - اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب - مرقونة بكلية الآداب - الرباط .

٨) الثقافة المغربية من القرن ١٣ إلى القرن ١٥ - محمد بن أحمد بن شقرون - الرباط - ١٩٦٥ .

٩) الخيال والشعر في تصوف الأندلس - د. سليمان العطار - دار المعارف - القاهرة ١٩٨١ .

١٠) ديوان لسان الدين بن الخطيب - تحقيق د. محمد مفتاح - الدار البيضاء ١٩٨٩ .

١١) روضة التعريف بالحب الشريف - ابن الخطيب - تحقيق د. محمد الكتاني - الدار البيضاء - ١٩٧٠ .

١٢) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب - ابن الخطيب - تحقيق محمد عبد الله عنان - القاهرة - ١٩٨١ .

١٣) الزواجر والعظات - ابن الخطيب - تحقيق محمد كمال شبانة - المحمدية - ١٩٧٧ .

١٤) الاعتصام - ابو اسحاق الشاطبي - تحقيق أحمد عبد الشافي - بيروت - ١٩٨٨ .

١٥) الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب - عبد العزيز بن عبد الله - تطوان ١٩٥٣ .

١٦) كناسة الدكان بعد انتقال السكان - ابن الخطيب - تحقيق - د. شبانة - القاهرة - ١٩٦٦ .

١٧) اللمحة البدرية في الدولة النصرية - ابن الخطيب - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - بيروت - ١٩٨٠ .

١٨) معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار - ابن الخطيب - تحقيق شبانة - المحمدية - ١٩٧٦ .

١٩) نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان - أبو الوليد اسماعيل بن الأحمر - تحقيق - د. محمد رضوان الداية - بيروت - ١٩٦٧ .

٢٠) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب - ابن الخطيب - جزء ٣ - تحقيق - دة. السعدية فاغية - الدار البيضاء - ١٩٨٩.

٢١) نفح الطيب - أبو العباس المقرّي - تحقيق - د. احسان عباس - بيروت - ١٩٦٨.

٢٢) بغية السالك في أشرف المسالك - أبو عبد الله الساحلي - مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم: ١٧١.

٢٣) ابن الخطيب والمذاهب الفكرية في عصره - د. محمد الكتاني - مجلة كلية الآداب - تطوان (عدد خاص بندوة ابن الخطيب) - ١٩٨٧.

٢٤) من مظاهر العقيدة السلوك عند المغاربة في العصر المريني - رضوان بنشقرون - مجلة المناهل - عدد: ٣٤ - ١٩٨٦.

٢٥) La Rawdat Al Ta'rif Bil Hubb Al Charif - Traité de mystique musulmane sur l'amour de Dieu, de Lissan Al Din Ibn Al - Khalib. - René Peres - thése de doctorat de 3 ene cycle... Université: Lyon II - 1981.

* * *

الأبعاد الاجتماعية والسياسية في مسيرة الشعر السويدي المعاصر

تقديم: فرانسوا - نويل سيمونو
ترجمة : سعد صائب

-١-

يتبوأ الهَمُّ السياسيّ في الشعر السويديّ مكاناً مرموقاً في الأعوام الأخيرة.. وليس ثمة إلا ظاهرة تافهة نسبيًا إلى حد ما!. ولشدّ مايعثر هذا الهمّ السياسيّ على منبعه في الايديولوجيات الثورية Idiologies Revolutionnaires مما يدعونا إلى طرح السؤال!

(*) سعد صائب : باحث وأديب من سورية ، ينشر منذ أوائل الأربعينات . له عدد من المؤلفات منها : «في ظلال الوعي» ، «مرايا أدبية» .

تُرى . . أيّهما أكثر منطقيّة؟ .

إن في مُكنة حيويّة الكتابة الأكثر تجريديّة أو غنائيّة أياً كان شأنها، أن تغدو- في الواقع- مفصولةً بعُسْر عن الفكر الذي ينسّق ماتختاره . . وينتظم- هو نفسه- في مهمّة الوقائع الأكثر مباشرة! . .

الا أن الرغبة في استمالة عصرنا والتأثير فيه موجودان لدن السواد الأعظم من الشعراء السويديين المعاصرين . . يقول «سفن دلبلانك SVEN DELBLANC» الذي رأى في الأدب صورة العصر : «ينبغي لنا أن نلتمس شكلاً من التأثير في العصر الذي نحياه، دون أن نبالي بهذا الركود الذي يرين عليه»! .

ومن ثم فقد تحدث امكانيّة التغيُّر! .

أمّا بالقياس إلى «غوران بالم Goran Palm» الذي ضحّى بالشعر على مذبح الإعلام السياسي، فإن المهام التي عهد بها مجتمع اليوم إلى الكاتب - كما هو الشأن في محادثة مذهب الجماليّة[١] ESTHE'TISME ولذّات التأمُّل العقلاني SPE'CULFSTION INTELLECTUELLE مهام ثانويّة اذا قيست بالمهام الجوهريّة التي تكوّن الإلتزام الاشتراكي L'ENGAGEMENT SOCIALISTE! . .

«ابذروا الشك في المجتمع والثقافة، ففي صميمهما أحيا، مستعيناً بالتقدّمات النقديّة PR'ESENTATIONS CRITIQUES وبراهين البدائل الممكنة DE'MONSTRATION des ALTERINATIVES POSSIRLE وأن المهمّة الجوهريّة، والأدبيّة - على نحو خاص - هي إذن التالية :

«أن تصف على نحو نقديّ . . وأن تقيم الدليل . . شأنها في ذلك شأن الاشتراكيين الآخرين الذين يصفون ويقيمون الدليل، وإن كان على نحو مؤثّر شخصيّاً، وتخييليّاً، حتى إن في ميسور العديد الجمّ من القرّاء أن يعيشوهما، كما لو أنهما لم يوصفا ولم يتوضّحا من قبل» .

-٢-

ولئن كان لفيف من الشعراء يعدّون «اصلاحيين REFOR MISTES» أكثر مما يعدّون «مناضلين MILITAIVTS» فلأنهم التزموا - بالفعل - النضال الاشتراكي . . ولم يتبقّ - في القليل - إلا أهدافهم التي تفصح عن قلقهم العميق الذي يرين اليوم على السويد - ولاسيما على الشباب - لأن همّهم في تحويل البنى STRCTURES الموجودة، كان ذا مغزى! . .

ولشدّ ماتساءل «ايريك بكمان ERIK BECKMAN» قائلاً:

«لو أن السويد مجتمع ذو أعمال مثمرة ACTIONS RENTABLE ألايغدو - على هذا النحو - مجتمعاً سيّئاً، مالم يرض عنه المساهمون ويعجبوا به» .

-٣-

كما تمنى «ليف نيلن LEIF NYLE'N» مجتمعاً مؤسّساً على التماس والاتصال بدلاً من أن يؤسّس على المسؤولية والأجر Salaire! . .

وإن لفيفاً من الشعراء أمثال «توماس ترانسترومر-TOMAS TRANS TROMER» تجافوا عن الالتزام السياسيّ المباشر، ولم يكن في حوزهم الكثير من المشكلات اللاشعوريّة -INCONSCIENTS DES PO BLEMES كما دلّت عليها نصوص جمّة!

ولعلّ العديد من بينهم مما قدّر له الانتساب في يُسْر الى «بانجامان بيريت Bengamin Pe'ret اعتبروا الإلتزام السياسي بمثابة خيانة يقترفها الشاعر!؟ . .

أما السواد الأعظم من الشعراء السويديين المعاصرين فقد أحسّوا بهذا الإلتزام في آثارهم، على قدر إحساسهم بشخصيّتهم الأكثر عاديّة من تحويلهم ماعترضوا عليه وأنكروه . . . ولقد جعل «آك هو دل -AKE HO DELL» من الكتابة سلاحاً لالهواً، حيث يقول:

«إن مَهمتي هي أني كاتب ثوري.. وإني لأبتغي أن احطّم الرأسمالي بإنسانيّة وجماليّة، وأن أعمل من أجل اشتراكية بلا دولة، تعتمد على المستقبلية الروسيّة للأعوام العشرين، وعلى الفوضوي «باكونين BAKOUNINE» والفوضوية الحديثة! بروفيس PROVIES - بلاك بوير BLACK POWER والحرّاس الحمر.. الخ.. وما أنا إلاجزء مستحوذ في أحداث المنازعات الراهنة»!..

أما الشاعر الكاثوليكي «انجمار لوكيوس Ingemar Leckius» - وهو اشتراكيّ متحمّس - فيعود بمحض ارادته الى «ماركس» و«كاميللوتورّس Camillo Torres» أو «شي غيفارا Che Guevara».. والماركسيّة -بالقياس إليه - هي الصوت الأكثر منطقيّة من المسيحيّة التي تعي دورها الاجتماعيّ وتحس به.. ولقد التزم «لوكيوس» بهذه الإرادة في آثاره بحزم، وتروٍّ!..

أمّا «لاس سودربرغ LASSE SO'DERBERG» فإن الماركسيّة نائية عن شعره المغرق في السياسة، إذ شدّ ما يمتو للغنائية التي تدع البنية التحتيّة InfrasTructune للنص وعيا للفكر الجدلي Pense'e Dialectique.. ولقد كرّس الشطر الأكبر من وقته لترجمة الأشعار الثوريّة الكوبيّة والاسبانيّة!..

أما «لارس فورسيل Lars Forsell» فلعلّه الشاعر المرموق جداً، الذي يستخدم شتى الوسائل - من قصائد وأغان وبحوث- كيما يبرز معضلة سياسيّة Proble'me Politique!..

ويبدو أن الشعر السويدي المعاصر وريث أدب طليعيّ مجدّد، تكوّن من كتّاب، سمّوا «كتّاباً كادحين E'CZIVOLINS Prole'toires» وهبوا لبلادهم الأدب في الأعوام ٣٠-٤٠ - على نحو خاص- سمة الإلتزام السياسي Engagement Politique وهم متحدّرون من وسط على جانب من الإعتدال على نحو عام.. وقد كشفوا عن الصعاب التي تعترض وضعهم.. وفي وسعنا القول: إن الأوائل منهم قد أدخلوا المعارضة الى

عالم الأدب السويدي، ويكادون ينتسبون جميعهم الى الإشتراكية، بيد أن تطورّهم لم يكن دوماً أميناً على الجهر بالرأي السياسي لشبيبتهم، فلفيف منهم رضي من جرّائها بتأليف روايات سطحيّة.. ولفيف آخر «كهاري مارتنسون» آثر العودة الى الغنائيّة، متجانفاً في كتابته عن أقلّ طابع سياسيّ... ولفيف أمثال «لوركفيست» و«لو- جوهنسون» احتفظا حقاً بهذا الهمّ من المغزى السياسيّ، الذي دلّت عليه نصوصهما الأكثر حداثة!..

بيد أن الواقعية بدت وقد تقدّمتها الايديولوجية.. كما تجمّعت الوقائع المسرودة في مصنّفات.. ولكَم بحثوا عبثاً - في أغلب الأحايين - عن قلق الدوافع، وهمّ العلاج.. وقد انتفى هذا البحث المندفع الذي ميّزهم فيما مضى، مفسحاً المجال للإعتقاد بهذه الإرادة من شاعر «تغيير العالم»!..

ولعل خيبة أمل الشعراء الجُدُد كانت مصدر تحدّيهم، وبالتالي مصدر قناعتهم بأن العدول عن اسلافهم لم يكن من حقّه العزلة... وعلى هذا النحو، فإن الايديولوجية الجوهرية لم تَثْبُت عن التطور في احساس موضوعي SENS POSITIF!..

-٤-

ولن يساورنا شك في أننا كي نتجنّب العقبة السالفة التي عكف عليها لفيف من هؤلاء الشعراء الجدد، أكثر مما عكفوا على الأعمال نفسها حول ينابيعهم وتبعاتهم، ووسائل تحوّلهم.. ينبغي لنا أن نتطلّع إلى قمعهم -SUP PESSION لأن الواقعة FAIT لديهم ما كانت قط ذريعة للكتابة.. إنها - قبل كل شيء- دلالة SYMPTOME - كما أن الكتابة ليست بدورها إثباتاً CONSTAT بسيطاً.. بل تعبيراً - بالبيان التحليلي المحسوس - عن انتشالها الإلتزام الإراديّ، للإسهام في انهيار القيم القديمة.. وهنا يتجلّى أداء الشاعر العلميّ الذي لاتجتذب الحساسية فيه الانطباعات، بل تستحيل التنافرات INCOHE'RENCES التي تهدف الى الإبداع والتحليل، ومن ثمّ إلى الإقصاء والطرح ELIMINER!.

-٥-

ولقد بدا التطوّر التدريجي PROCESSUS لدن (غوران سونّوفي GORAN SONNEVI» أشدّ وضوحاً وجلاءاً. . كما امتنع قلق العيش لديه، على الفهم حصراً بجملة أسئلة مطروحة، وتراصف أعمال مائلة حيال القارئ المتوقّع . . وأمسى النصّ لديه المرحلة النهائية لتطورّ جدلي طويل، نكتشف فيه معالجته النفسيّة للعبثي ABSURDE وتحليله لجملة معادلات داخلية في القصيدة. . كما نلمس خلف هذا التحليل تيقّظاً حيّاً، بخاصة في كل ماينظّم لُحْمَة يعيشه اليومي! . .

-٦-

وماكان تحقيقي ذاتيّة الفرد في مملكة تطوّرها - بالقياس الى سونّوفي - مرادفٌ للاستلاب[٢] شسقظهشيقبه اذ لشدّ مايعسي خلاف ذلك! . . أمّا الرؤية الإجمالية VISION GLOBALE لعالم يُعنى به، فإنها نائية عنه، تدلّ على اختناقه الفزع STRANGULATION Redoutc'e وتدعه يولي ثقته بهذا الخطر ذاته، مما أتاح له تحليله، تمييز الطبع المنحرف غير السليم للعناصر الجوهرية E'LE'MENTS CONSTITUTIFS!

«تُرى . . أفي ميسوري العيش للوقوف دون هذه البنى التي تسعى إلى حتفي؟» . .

ثمة إذَنْ موهبة تَجاوُزُ، واضحة جليّة، تهب للشاعر امكانيّة التحرّر من القرينة[٣] ARMATURE كيما يشرح فيها الخفايا ARCANES ويهيئ فيها طرائق النزاع والمعارضة CONTESTAION كلما تأملنا على هذا النحو في جملة بنيته الخاصة، وفي التسليح الاسمنتي[٤] ARMATURE الذي ينقل إلى البناء كلّه أصداء مضاعفة. . محتفظاً - رغم كل شيء - بتجميع طاقته الانحيازيّة:

«أن أهوي بالمطرقة

على السندان فأدع الأذن كلّها
ترنّ كأنها صنج»!

إنه التخدير (الموت الشخصي) الذي يفرضه عليه المجتمع الصناعيّ الرأسمالي:

«إني لأرى الى الدقائق والثواني كلّها
بالميكرو ثانية
فأكاد أهلك.
وإن عظام الجمجمة
قد كفّت عن النموّ
وإني لأتقلّص»!.

وهذا التخدير لايدعه يفقد رؤية الشمس اللاهبة التي تدور فيه:

«إن لديّ ههنا في رأسي
الذي يستيقظ من سُباته
ويخلد الى النوم
مبتغياً أن يتفجّر كالقنبلة الكامنة فيه
التي تبتغي بدورها أن تتفجّر»!..

-٧-

الا إن الواقعة التي أعمل فيها «سونّوفي»[٥] فكْره «بالشروط الموضوعية Conditions Obgectives» - رغم البلاهة المتّصلة - مستحضرة فوقياً، قادرة على توليد هذا الضرب من الشعر الذي قلّما يُحْتَمل (لأنه بين بين) في النصّ الصافي سياسيّاً، والذي يتكشّف للتوّ عن أحداث إحصائية تثير الأسف!..

أما الشعريّ POE'TIQue لدن (سونّوفي) فيتوقف لاعلى دوام الانفعال التحتّي Sous-Jacente الذي يوحي بقدرة الصور فحسب، بل على

تنسيق النصّ نفسه كذلك . . وأن قدرة الكلمة التي يضعها في مكانها، والرمز الذي يوجّهه، يهبان لمجموعة النصّ انطباعهما الأصلي العام واللاحق . . . كما أن المتابعة Ordaman Cement لاتحدث- في الحقيقة- إثر قواعد الوزن المسبق PRE'E'TABLE بل لشدّ ماتحدث وفق منطق الحركة الدائبة بين اصول القصيدة ونتائجها المباشرة! . .

ولعل المعجب الذي يثير قلق هذا الضرب من النصوص، هو افصاحها عن ردّفعل الشاعر إزاء الواقع الذي يتصدّى له . . . بل إنه ليثير لدن القارئ - بسلوكه العكسيّ- الوعي بذلك الواقع ذاته، فيغدو النص حافزاً:

«أنتَ قاتل!
يتنفّس فوقكَ
وجه ت ف
الأبيض البارد!.
أمّا نحن هنا
فناعمو البال هادؤون
يعدّوننا
للموت».

يبدو أن هذا الهمّ من فاعليّة اللغة، لايني دؤوباً في أثر «غوران سونّوفي» . . وان اللغة الوسيلة، كامنة لديه في الأخذ PRE'HENSION شأنها في التوصيل Transmission . . . وقصارى القول: إنها وسيلة اتصال بالإحساس الأوسع رحابة غاية! . .

-٨-

إن الظاهرة اللغــويّة PHE'NOME'NE Linduistique وتطوّرها يكونّان النصيب الأوفى من سعي الشاعر وتحرّيه . . . ولئن كانت القصيدة

الأخيرة في المجموعة مهداة إلى «نوآم شومسكي NOAMCHOMISKT» -بين الآخرين- فلأن الحافز MOTIVATION لم يكن حصراً، النصيب الذي يتناول ذلك، في الصراع ضدّ الامبرياليّة في الولايات المتّحدة، بل يتناول الولاء كذلك. . . الولاء الذي يُرَدّ الى واحد من أكبر اللغويين في هذه الأعوام الأخيرة، مما يدل أكبر دلالة على أن مسعى «شنومسكي» قد خلّب أدبيّاً لُبّ «سونّوفي» وفتنه (من الشعراء لايفتأوون يعون أن الأدب وعلم اللغة متّحدان بدقّة) ولكم استرعى «جورج ستينر GEORGES STEINER» الانظار «في اللغة والصمت Langage et Silence» إلى أنه يرجع إلى «رومان جاكوبسون Roman Jakobeson» في قوله:

«إن الثروة الشعريّة التي تتضمّن البنية الصرفيّة Morpho logique والنحوية Syntaxique في اللغة، هي في مجملها شعر قواعد اللغة شأنها في نتاجه الأدبي- قواعد لغة الشعر- . . ولئن كانت معروفة في النقد، لشدّ ماجهلها علماء اللغة أنفسهم. . لذا فقد استعملها كبار الأدباء في حذق ومهارة»!.

يبدو هذا - في الأصح- في الحيّز الذي استقصى فيه «شومسكي» بنى وسيلة الاتصال الجوهرية. . أعني اللغة. . التي هام بها «سونّوفي» في تجاربه، وتحمّس لها، فبنى من فوائدها المبادئ الأساسيّة لكتابته!.

أمّا نصوص «سونّوفي» فلم تكن أقلّ شأناً في ميزتها الأعراضيّة SE'MIOLOIQUE إلاّ في الموضوع FOND الذي عبّر عنه أجلى تعبير! . .

ولن يخالجنا شك في أن «اللغة الجديدة كل الجدّة» موثوقة من لدن الشاعر، بخاصة تلك التي درس فيها علم اللغة الحديث سيرورة التطوّر Processus D'E'volution . . وليس من المؤكد طبعاً أنه لم يرم الى ابداع اللغة المثالية Lanque Alesolue والتركيب Synthése المصطنع من شتى

الأشكال اللغويّة، التي تستشفّ عجلى، الانتفاخ الأسوأ على الأنصار الرجعيّين لتنقية علم المعاني SE'MANTIQUE في اللغة! .

إن جدوى بحوث «نوآم شومسكي» يكمن في ادراكه[٦] التاريخيّ لعلم اللغة بخاصة . . . لذا ينبغي لعالم اللغة أن يمسي منظراً[٧] لتطوّر تدريجيّ جار . . . تطوّر تاريخيّ . . تطوّر مشترك COLLECTIF! . .

وكما أوضح «سونّوفي» قائلاً:

«ليس في مكنة اللغويّين وحدهم ابداع لغة حديثة، فهي تُبْتَكَر كل يوم، في المصانع، والمختبرات . . . في الشارع . . . في العمل السياسيّ . . . وفي الصلات التي تربط بين الناس . . . أعني في مجابهة CONFRONTATION واقع لايفتأ يتغيّر . . واللغة – في هذه المجابهة – لاتعدو تهيئة ردّ فعل جدلي في المعرفة!» . .

-٩-

ولكم كان «غوران سونّوفي» يردّد بعد مضي ثلاثين عاماً، فكرة «هاري مارتنسون HARRI MARTINSON» التي كتبها عام ١٩٣٧ والقائلة! «إن لغة ينبغي أن تنشأ، بيد أننا ناؤون عن هذه اللغة . . وإن عجزنا عن تبيان حياة جليّة معيشة يفضي بنا إلى اللطف المتكلّف MIE'VRERIE وبالتالي إلى تكلّف العاطفة Sentimen talisme ومن ثم الى عالم المواقف ATTITUDES عالم اللغة المشوّهة اللامفهومة JARGON إن ثمةلغة كامنة فينا لم نوجدها قطّ، وهذه اللغة تتنبأ، بأننا على درب النطق الجديد المبين Articulation Neuvelle عن خواطر وأفكار لاتكاد تتنبّه جزئياً! . .

الا أن ثمة غموضاً AMBIGUIT'E يخصب كلمات «مارتنسون» وإن هذا الغموض يُعزى – على وجه الاحتمال – إلى حدس، هو بدوره أشد غموضاً منه في التحليل الدقيق لجعله لغوياً، وإن في ميسور اللغة، وفي مقدور الفكر أن يبدوا هنا مترادفين Synomme . . . وإنه لمن المهمّ، التأكيد

أن هذا الغموض - دون أن يُهدى إلى «نوآم شومسكي» أو من قبل القارئ هو معرفة جوهرية دؤوب في علم اللغة يتمتّع بها «سونّوَفي»! . .

ولن يساورنا شك في أن السبب كامن في أن الاستدلال Raisonne-ment الجدلّي الذي يضمّ جملة النصوص المعروضة، لن يقوى على مغالبة ميزتها الحدسيّةCaractese intuitif كهذا السؤال الذي يطرحه«سونّوفي» :

«من تراه يقوى
على الإلتزام ببنى الحب
ضد البنى البيض المناوئة
التي تدعمُ اليوم
العالم؟» . .

إن «سونّوفي» يحمل اليوم في ذاته حدس الممكن - رغم تحرّره منه، ونأيه عنه- :

«تُرى . . كم من زمن ينقضي
قبل أن يشرع أحدهم
في نطق لغة الحب؟
. . . .
إن اللغة لتترقّب
قدرتكَ على تفجيرها في حياتكَ
لتغيير العالم»! . .

ولن يخامرنا شك في أن النزاع على الينبوع التساؤلي ّدلالة على حدس شديد الوضوح . . أعني! كون الممكن Latence des Possi-bles . . . تُرى . . أوليست مسيرة «سونّوفي» محاولة التطوّر حتى اليقين؟ .

اليقين الذي يُفرض على السؤال المبيَّن جوابه :

« . . . على الصبيّ الذي يترقبنا
أن يعي لغة جديدة كل الجدّة

من أجل الواقع
الذي يوشِك أن يولَد» . .

-١٠-

وبعد :

إن مجموعة «والآن! ET Moin Tenant» أكثر من أن تغدو تعبيراً عن القلق أو الأمل . . . إنها اليقين المُكتَسَب . . . اليقين الذي يُفسح للعالم المجال لتحقيق الممكن الذي يحتويه ، بخاصة عن طريق لغة مابرحت اليوم مكبوتة Tirustré :

«شدائد بيض
محرومة من لغة
تهب للعالم اليوم شكلها»! .

ولئن دام غموض اللغة - الفكر بدوره، فذلك لأن اللغة التي يعلّق عليها «سونّوفي» آمالاً كباراً، لن تقوى على أن تشوّش عليه وحده الشروط المكبوتة التي يحياها اليوم الفرد في السويد . . وإن «غوران سونّوفي» ليعي هذه الحدود على الوجه الأمثل، وفي التلهف ذاته :

«فالذين يموتون مرّتين
يمسون أسرع منا»

و :

«لأنهم لن يقووا على الترقُّب
شهوراً وأعواماً؛ بلغة جديدة» . .

وان الزمن العظيم هو الذي يفرض الممكن :

«وعلى لغة الحب الممكنة
أن تتحدّث الآن
من خلال السلاح»! . .

هوامش

(١) مذهب الجمالية: مذهب أدبيّ فنيّ يحاول إعادة الفنون إلى أشكالها البدائيّة

(٢) الاستلاب: حالة شخص يصبح - بفعل ظروف خارجيّة اقتصاديّة أو دينيّة أو سياسية - عبداً للأشياء ويُعامَل هو نفسه كشيء.

(٣) نصّ لاتتوضّح فكرة واردة فيه إلا بالرجوع اليه كاملاً.. أي إلى ماتقدّم الفكرة وماالحق بها.

(٤) ماتستوجبه أعمال الاسمنت من تجهيز حديدي.

(٥) الشاعر (غوران سونّوفي» المعنيّ في هذا البحث.. ولد عام ١٩٣٩ وقضى سني شبابه في (هالمستاد)- وهي مرفأ يقع على الساحل الجنوبي - الغربي من السويد.. ثم قدِم إلى (لوند) بدءاً من عام ١٩٥٨ وفيها داوم على دراساته الجامعيّة، وأمضى شطراً من حياته. - وهو اليوم مقيم في (جاكوبسبرغ) احدى ضواحي (ستوكهولم)... ومجموعة (والآن) رابع مجموعة شعرية له.. أما الخامسة فعلى وشك الصدور.. ولقد تبوأ هذا الأثر الشعريّ مكاناً مرموقاً بين الآثار الشعريّة السويديّة المعاصرة!.

(٦) عمليّة عقليّة يقوم بها الفهم لادراك المعاني المجرّدة أو تكوينها!.

(٧) عالم يضع نظريّة علميّة أو فلسفيّة أو فنيّة ويدافع عنها.

* * *

التربية في الشعر الجاهلي

د. فاطمة عبد الفتاح

ان التربية هي عملية اجتماعية، تضع الفرد في اتصال مع مجتمع معين، ولهذا تختلف وظائفها وأهدافها الاجتماعية والفردية باختلاف المجتمعات، ويرى علماء التربية أنها ذات طبيعة اجتماعية ثقافية، لذلك من وظائفها حفظ الارث الثقافي وطبع الارث الاجتماعي في الفرد، وأنها يجب أن تهدف

* د. فاطمة عبد الفتاح: أديبة من سورية، تهتم بالدراسات النقدية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

الى اعداد الفرد أخلاقياً بغرس المثل العليا واحترام حقوق الآخرين والشعور بالمكانة في المجتمع، وعقلياً وجسمانياً بتنمية المهارات والتوافقات البدنية، وجمالياً بانماء الملكات الجمالية لدى الفرد وهكذا فان أهداف التربية يجب أن تنسجم مع المجتمع الذي تتحقق فيه.

فالى أي مدى تطابقت أهداف التربية ووظائفها في المجتمع العربي قبل الاسلام، مع قيم ومثل وأخلاقيات ومتطلبات ذلك المجتمع، وكيف عكس الشعر ذلك؟

عندما كانت التربية الرومانية ترمي إلى أغراض مادية صرفة، وكانت الى مدى بعيد صناعية ترمي الى تعليم الأحداث الحرف والصناعات، وتطبع الأحداث على احترام الآلهة وحب الآباء والأمهات، كانت التربية في المجتمع العربي قبل الاسلام ترمي الى اعداد النشء ليقتدر على مدافعة الاعداء ومنازلة الوحوش، وبث العادات الفاضلة وغرس الخلال الطاهرة، وكان ذلك يتم من خلال الأسرة، وبدور متكامل من الأم والأب معاً، وقد عكس لنا الشعر ذلك بصورة جلية، يقول أمية بن أبي الصلت مخاطباً ابنه: (١)

غذوتك مولوداً وعلتك يافعاً ... تعل بما أدني اليك وتنهل(١)

اذا ليلة نابتك بالشكو لم أبت ... لشكواك الا ساهراً أتململ(٢)

كأني أنا المطروق دونك بالذي ... طرقت به دوني وعيني تهمل(٣)

نرى ان عملية التربية بدأت منذ الولادة، وانتهت بمرحلة اليفاع، وقد ورد في القاموس المحيط في مادة «اليفع» ويفع الجبل كمنع، صعده، والغلام راهق العشرين وهو يافع»، نرى أذن مرحلة التربية امتدت منذ الولادة وحتى سن المراهقة، وأن مسؤولية التربية بجانبها المادي، كانت تقع

---

(١): (١ ـ ٢ ـ ٣) ص٤٣٠ ديوان أمية بن أبي الصلت. تعل: من العلل وهو الشربة الثانية. تنهل: من النهل وهو الشربة الأولى. المطروق: من طرقه، إذا أتاه ليلاً. تهمل: تفيض بالدمع.

على عاتق الأب. ان المدة الزمنية، كما نلاحظ تتناسب مع ماهو معروف حتى الآن، من أن عملية التبيؤ الاجتماعي، تبدأ منذ الطفولة وتنتهي في بدء زمن الرشد، وهكذا اهتمت الاسرة في المجتمع الجاهلي بتقديم الرعاية لابنائها والاهتمام بهم والاحساس. . بالمسؤولية تجاههم في صغرهم، وتلبية احتياجاتهم المادية والمعنوية وتحقيق رعايتهم حتى يكبروا. وكانت مسؤولية التربية تقع على عاتق الأبوين معاً، فكانت الزوجة شريكة في تربية الأبناء، يقول زهير بن أبي سلمى في حادث خلافه مع زوجته: (٢)

وقالت أم كعب لاتزرنا ... فلا والله مالك من مزار(١)
رأيتك عبتني وصددت عني ... فكيف رأيت عرضي واصطباري(٢)
فلم أفسد بنيك ولم أقرب ... اليك من الملمات الكبار(٣)

ان عبارة «فلم أفسد بنيك» تدل على أن الأم كانت تقوم برعاية أبنائها وتربيتهم التربية الحسنة فلا تفسدهم.

وقد حرص الآباء أن لاتوجه إهانة لابنائهم، اذا كانوا في رعاية زوجة الأب.

يقول عمر بن شأس مخاطباً زوجته التي كانت تسيء معاملة ابنه مهدداً اياها: (٣)

ارادت عراراً بالهوان ومن يرد ... عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم(٤)
فان كنت مني أو تريدين صحبتي ... فكوني له كالسمن ربّت له الأدم(٥)
وان كنت تهوين الفراق ظعينتي ... فكوني له كالذئب ضاعت له الغنم(٦)

وعرار هو ابن الشاعر من زوجة سوداء كانت له. نرى هنا حرص الأب أن لايمس ابنه الضيم أو الهوان، الى درجة تهديد زوجة الأب بالطلاق والتخلي عنها في سبيل الابن، وكما حرص الآباء أن ينشأ اولادهم في جو

(٢): (١) ص ٣٣٥ شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (٢-٣) ص ٣٣٦. المصدر السابق عرضي: حسبي. الملمات: الأمور الكبيرة.
(٣) (٤-٥-٦) ص١٤٩ شرح ديوان الحماسة.

من الكرامة والاهتمام بتربيتهم النفسية منذ الطفولة، حرص الآباء كذلك، على بناء القدرة الجسدية، كي يتمكن الأبناء من خوض المعارك وركوب الخيل والصيد واستخدام السلاح. يقول زهير بن أبي سلمى يصف رحلة صيد قام بها الرجال مصطحبين معهم غلاماً لهم: (٤)

فالأياً بلاي قد حَمَلْنا غُلامَنا على ظهرِ مَحْبوكٍ ظماءٍ مفاصلهْ(١)
فقلْنا له سدِّدْ وأبْصِرْ طريقَهُ وما هو فيه عن وصاتي شاغلُهْ(٢)
وقلتُ تَعَلَّمْ أنَّ للصيد غرةً والا تُضيِّعْهُ فإنَّكَ قاتلُهْ(٣)
فأتبع آثار الشياهِ وليدُنا كشؤبوبِ غَيْثٍ يَحْفَشُ الأكْمَ وابلُهْ(٤)
نظرتُ إليه نظرة فرأيتهُ على كل حال مُرةٍ هو حاملُهْ(٥)

من خلال الابيات نرى عملية اصطحاب الغلام الى الصيد، وان هذا الغلام لم يكن مراقباً لعملية الصيد، وانما أشرك بها، فأركب على ظهر الفرس «ظهر محبوك)» واعطي التعليمات بكيفية الصيد ومعالجة نشاط الفرس «سدِّد» ثم ترك ليمارس الصيد بنفسه والرجال يراقبون عمله، وهنا نلاحظ أن اشراك الغلام في عملية الصيد، كان يهدف الى اعطاء الفرصة للناشئة لتجريب الأمور بأنفسهم بما يفيدهم ويؤهلهم للتعامل مع معطيات الحياة وحاجاتها، كما أن ذلك تدريباً بدنياً لتنمية أجسادهم وبناء قوتهم واعدادهم بالثقة بأنفسهم من خلال معايشتهم لافعال الكبار واشراف الآخرين على هذه التنشئة النفسية والبدنية. يقول بشر بن أبي خازم مخاطباً ابنته لدى عودته من احدى المعارك: (٥)

فان أباكِ قَدْ لاقى غُلاماً مِنَ الابْناءِ يلتهبُ التهابا(٦)
وان الوائلي أصابَ قلبي بسهمٍ لم يكُنْ يُكْسى لغابا(٧)

---

(٤): (١-٢-٣-٤-٥) ص ١٣٣ شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. لأيا بلأي: أي بطئا بعد بطء أي جهداً بعد جهد. محبوك: مدمج. ظماء مفاصله: ليست برهلة. الغرة الغفلة. الشياه: البقر. وليدنا: غلامنا. الشؤبوب: الدفعة من المطر. يحفش: يسيل ويخرج. الوابل: المطر الشديد.
(٥): (٦-٧) ص ٢٥ ديوان بشر بن ابي خارزم

نلاحظ مشاركة الفتيان في المعارك، وها هو بشر الفارس المتمكن يعترف صراحة أن من أصابه في المعركة هو غلام وائلي، وفي هذا دليل على اعداد الفتيان جسدياً بشكل مناسب مكن هذا الغلام من خوض المعركة ومن النيل من فارس مثل بشر بن أبي خازم. وان هذا الاعتراف من الشاعر بقدرة الغلام، ينمي الثقة بالنفس لدى الناشئة. وكما تم اعداد الافراد جسدياً، وزرع الثقة بقدراتهم البدنية من خلال التأهيل الجيد، فكذلك تمت تنمية القدرات العقلية والمواهب الادبية وتنمية الملكات الفكرية، من خلال تشجيع الآباء لأبنائهم فقد أجاز كعب بن زهير أباه زهير بن أبي سلمى عندما أكدى(٦)، اذ قال زهير:

تراكَ الأرضُ اماماتَ خفاً ... وتحيى إنْ حييتَ بها ثقيلا(٧)

نزلتَ بِمُستَقَرِ العزِّ منها ... .

ثم أكدى، فأجازه كعب قائلاً: فتمنع جانبيها أنْ يزولا(٨)

فضمه زهير اليه وقال: أنت والله ابني.

لم يقتصر تشجيع الآباء لابنائهم على الذكور فقط، فقد حظيت البنت بهذا التشجيع وتنمية الملكات والمواهب الأدبية، وان ماجرى بين حسان بن ثابت وابنته ليلى، خير دليل على ذلك، اذ أرق حسان، فعن له الشعر، وعنده ابنته ليلى في خدرها فقال:

متاريكُ أذ ناب الأمور اذا اعترتْ ... أخذنا الفروع واجتنبنا أصولها(٩)

ثم أجبل فلم يجد شيئاً، فقالت ابنته: ياأبتاه، كأنك أجبلت. قال.

---

(٦) ـ أكدى: امتنع عليه القول.

(٧) ـ ص٨٠ الموشح

(٨) ص ٨٦ الموشح

(٩) أجبل: انقطع ولم يستطع اكمال القول

أجل فقال: فهل لك أن أجيز عنك؟ قال: نعم، قالت: أعد. فأعاد قوله، فقالت:

مقاويلُ بالمعروف خرسٌ عن الخَنا كرامٌ يعاطون العشيرةَ سؤلها

فحمي الشيخ فقال

وقافية مثل السنان رزينة تناولتُ من جوِّ السماء نزولها

فقالت:

يراها الذي لاينطقُ الشعرُ عندهُ ويعجز عن أمثالها أنْ يقولَها

فقال حسان: لا أقول شعراً وأنت حيّة. قالت: أو أؤقنك؟ قال: أو تفعلين؟

قالت: نعم لا أقول شعراً مادمت حيا.

ان هذه الحادثة تعطينا دلالة واضحة، على حسن تربية الآباء لابنائهم، البنات مثل الذكور تربية تمت الملكات العقلية فأتاحت لهذه الابنة أن تكون نداً لأبيها في قول الشعر، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا الرعاية الحسنة التي اطلقت الامكانات الادبية. وهنا تتجلى عملية حفظ الارث الثقافي في الافراد من الناحية العقلية. ومن الجانب النفسي نلاحظ شخصية الفتاة بأخذها زمام المبادرة عند عجز أبيها عن اتمام شعره. وحسن سلوكها باستئذانها قبل قولها الشعر، ثم نلاحظ موقف حسان المشجع لابنته في اجازتها له، وعندما لاحظ نبوغها أقسم أن لايقول شعراً وهي حية. وهنا برز وفاء الابنة لأبيها وتعظيمها لشأنه، عندما آثرته على نفسها، وأحلته من قسمه، فأقسمت أن لاتقول شعراً وهو حي. لقد تمت عملية تمثيل القيم والمثل العليا الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت من خلال نقل خبرة الآباء للأبناء، وعكس الشعر ذلك الجانب التربوي في أبيات الوصايا والامثولات الاخلاقية التي أودعها الأدباء قيم المجتمع ومكارمه كي يتحلى بها الأبناء، يقول عبد قيس بن خفاف مخاطباً ابنه: (١٠)

أجبيـل انَّ أباكَ كـارب يومـه ... فاذا دعيت الى المكارم فاعجل(١)
أوصيك ايصاءَ امرىءٍ لك ناصح ... طَبْنٍ بريبِ الدهر غير مغفلِ(٢)
الله فـاتقـه وأوف بنذره ... واذا حلفت مُمارياً فتحللِ(٣)
والضيف أكرمه فان مبيته ... حقٌ ولاتكُ لعنةً للنُّزلِ(٤)
واعلم بأن الضيفَ مخبرَ أهله ... بمبيت ليلتهِ وان لم يُسألِ(٥)

ان الشاعر في الابيات السابقة يقوم بعملية نقل خبرته لابنه . من خلال هذه الأبيات التربوية التي تجلت فيها الوصايا ، وكان على رأسها الدعوة الى تلبية الداعي للمكرمات من اغاثة ملهوف واقراء الضيف والذود عن حياض القبيلة ، وهي من المكارم التي كانت سائدة في المجتمع ، ثم مخافة الله والوفاء بنذره ، وهذا يعكس الجانب الديني في التربية ثم التحلل من اليمين الكاذبة ، والاساس في هذه الابيات الاسراع لتلبية فعل الخير ، ويأتي اكرام الضيف الميزة الأساسية للمجتمع العربي في رأس القيم الاجتماعية . وان حق الضيف ليس في اطعامه فقط ، وانما في ايوائه أيضاً وقد تجاوز الاب هذه القيمة من حيث هي مدعاة للفخر ، الى أنها أصبحت حقاً من الحقوق الواجبة ، فاكتسبت بذلك قوة القانون الاجتماعي المحمي ، ليس بقوة السلاح وما شابه ، وانما بقوة اللعنة والعار الذي يلحق بالخارج عن هذا القانون . ان اللعنة والعار ، كانا القوة الرادعة لمن تسول له نفسه عدم اكرام ضيفه ، اذ أن الضيف سوف يخبر أهله بما لاقاه لدى مضيفيه سواء طلب منه ذلك أم لم يطلب ، وهنا نلاحظ التأكيد الشديد من الاب على هذه القيمة الأخلاقية الاجتماعية وحرصه على تمثل ابنه لها ، كي لايكون خارجاً عن مثل واخلاق مجتمعة .

(١٠) : (١)ـ(٢) ص ١٢٨٩ المفضليات القسم الثالث . (٣ـ٤ـ٥) ص ١٢٩٠ المصدر السابق .
الطبن : العالم . الفطن . ممارياً : مجادلا . اللعنة : هو الذي يستحق اللعن من الناس بسوء أفعاله ، وأصل اللعن : الطرد

يتابع الاب امثولته التربوية قائلاً: (١١)

ودع القوارصَ للصديقِ وغيره ... كي لايروك من اللئام العُزَّل(١)

وصل المواصل ماصفا لك وده ... واحذر حبال الخائن المتبدل(٢)

واترك محل السوء لاتحلل به ... واذا نبا بك منزل فتحول(٣)

يوصي الأب ابنه بالتنزه عن الكلام القبيح والفعل المشين تجاه الصديق اولا وتجاه الناس الآخرين ثانياً، واعتبار هذه الصفات من صفات الانسان اللئيم، ثم ينبه الاب ابنه الى ضرورة التواصل مع الصديق المخلص والحذر من الخائن المتبدل، وهنا نقل الأب المجرب بأمانة صورة المجتمع السلبي والايجابي منها الى ابنه. ثم يتابع قائلاً(١٢):

واستغن ما أغناك ربك بالغنى ... واذا تصبك خصاصةٌ فتجمل(١)

واذا تشاجر في فؤادك مرة ... امران فاعمد للأعفِّ الاجمل(٢)

واذا هممت بأمر شر فاتئد ... واذا هممت بأمر خير فافعل(٣)

يوصي الشاعر ابنه بالصبر على الفقر والحاجة، ثم نرى في البيت الثاني تصويراً رائعاً للصراع النفسي بين الخير والشر وقدرة الشاعر العربي على ادراك الصراع واختصاره بكلمة «تشاجر» ونرى أن الشاعر الاب غلب الفعل الاكثر عفة وجمالاً وخيراً على الاقل من ذلك. أي أن هذا الصراع وان كان أحياناً بين الحسن والاحسن فهو يحض ابنه على اختيار الأحسن، ثم يوصي الشاعر ابنه، اذا سولت له نفسه القيام بفعل شر ان يتمهل ويعيد النظر فيما ينوي القيام به. أما اذا همت النفس بفعل الخير فيجب ان لايكون هناك مجال للتردد وان يبادر الى فعل الخير.

---

(١١): (١)ـ ص ١٢٩٠ شرح المفضليات القوارص: الكلام القبيح والمثالب. العزل: جمع عازل، وهو من اعتزل الناس. (٢ـ٣) ص ١٢٩١ المصدر السابق.

(١٢): (١ـ٢ـ٣) ص ١٢٩١ المصدر السابق. خصاصة: فقر وحاجة. اعمد: اقصد.

ان هذه الابيات تعكس القدرة الفائقة على تصوير الصراع النفسي والنوازع البشرية الداخلية وما كان ذلك ليتسنى للشاعر، لولا توفر قدر كبير من عمق التفكير والتأمل والبعد عن السطحية، وقد استثمر الشاعر حكمته وتجربته الانسانية العميقة لينقلها للأبناء لتنشئتهم على فعل الخير واعطائه الاولوية في الفعل الانساني، قد أدرك الشاعر أن للحياة وجهاً آخر غير الوجه الايجابي الذي صوره في الابيات السابقة، وهو وجود الشر ووجود الاعداء وما يمكن أن يلحقوه من أذى، فيحض ابنه على اليقظة والحذر والرد بالمثل على من يبادر بالعداء وجاءت في هذه الابيات التربوية التي تناولت جوانب الحياة الايجابي والسلبي منها يقول: (١٣)

واذا اتتك من العدو قوارصٌ فاقرص كذاك ولا تقل لم أفعلِ(١)

واذا لقيت القوم فاضرب فيهم حتى يروك طلاء أجرب مهملِ(٢)

واذا لقيت الباهشين الى الندى غبراً أكفهم بقاع ممحلِ(٣)

فأعنهم وأيسر بما يسروا به واذا هم نزلوا بضنك فانزل(٤)

نرى حرص الشاعر على ضرورة عدم التخلي عن المجموعة والالتزام بها ومشاركة القوم السراء والضراء واعانتهم على فعل الخير، مع عدم الغفلة عن الاعداء كي لايظهر التسامح ضعفاً ونرى هنا التأكيد على عدم المبادرة بفعل السوء وانما الرد بالمثل، وهذا يدل على طبيعة التربية غير العدوانية التي ربى عليها العربي أبناءه، والالتزام الاجتماعي الكامل تجاه القبيلة . ومن

(١٣)* (٤-٥) ص ١٢٩٢ (٦-٧) ص ١٢٩٣) المصدر السابق . البهش: تلقي الفعل بطلاقة وجه ورحابة صدر . القاع: الموضع الصلب الواسع يمسك الماء . وقوله: غبرا أكفهم: يشير الى القحط . الضنك: الضيق

الوصايا التربوية التي عكسها الشعر، ماقاله عمرو بن الأهتم السعدي في وصاته لابنه ربعي(١٤):

لقد أوصيت ربعي بن عمرو ... اذا حزبت عشيرتك الأمورُ(١)
بأن لاتفسدن ماقد سعينا ... وحفظ السورة العليا كبيرُ(٢)
وان المجد اوله وعودٌ ... ومصدرُ غبه كرم وخيرُ(٣)
وانك لن تنال المجد حتى ... تجود بما يضن به الضميرُ(٤)
بنفسك أو بمالك في أمور ... يهاب ركوبها الورَعُ الدثورُ(٥)

ان في الابيات: اصراراً على الالتزام بالجماعة والحفاظ على مجد القبيلة والاباء، ويفصل الشاعر معنى المجد وكيفية بلوغه، اذ جعل الشاعر في قمة مصادر المجد الكرم، وهذا يعكس أهمية هذه القيمة الاخلاقية في حياة العربي وضرورتها الاجتماعية، لذلك خصها بثلاث أبيات كاملة، فصل فيها معنى «الجود» اللازم لبلوغ المجد، انه «الجود الذي يضن به الضمير» انه العطاء الصعب الذي تضن به النفس، الغالي النفيس الذي يصعب على الانسان مفارقته وهذا مايفسره البيت التالي، انه «الجود بالنفس» وهو لعمري غاية الجود، من اغاثة للملهوف أو نجدة مغلوب، أو افناء المال الكثير الثمين، ويوهب في سبيل الامور العظيمة التي يهاب الرجل الجبان البخيل الاقدام عليها، وهكذا يتجلى مرة اخرى حرص الاب في وصاياه التربوية، على تمثيل قيم المجتمع والاجداد، بالاستمرار بأداء الاعمال العظيمة التي تتناسب وقيم المجتمع السائدة. وذلك لضمان الذكر الطيب والمجد، وبما يحقق التوافق الاجتماعي للأبناء.

من جميع ماتقدم نرى أن التربية في المجتمع الجاهلي، كانت عملية

(١٤): (١-٢-٣-٤-٥) ص ١٣٦٦ المصدر السابق. حزبت: فجئت ودهمت. السورة: المنزلة، غبه: عاقبته. الخير: الكرم. الورع الدثور: الجبان النائم عن اتيان المكارم.

تبيؤ اجتماعي كانت تبدأ منذ الطفولة، وتنتهي في بدء زمن الرشد، فكانت بالتربية الجسدية المترافقة مع التربية الاخلاقية التي تهيء الفرد كي يكون منسجماً مع مجتمعه في قيمه وعاداته وتقاليده ومثله العليا وأفكاره، فركزت على الجانب الاخلاقي والفخر بالنسب والافعال الكريمة ليكون الانسان جديراً بالانتماء الى قبيلته ومجتمعه، وقد عكس لنا الشعر كل ذلك وحفظه في أمثولات اخلاقية، ولا عجب، فالشعر كان الوعاء، ضمنه العرب قبل الاسلام كل تجاربهم الحياتية وافكارهم وقيمهم الاخلاقية والتربوية، التي استمرت في قسم كبير منها مصدر الهام واعتزاز لاجيالنا الحاضرة.

* * *

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

**(زفرة المغربي أو الموريسكي الأخيرة) آخر رواية لسلمان رشدي، ترجمة الأديبة الفرنسية دانييل ماريه MARAIS، منشورات پلون، باريس.

منذ أن أصدر سلمان رشدي (الآيات الشيطانية) عام ١٩٨٩، لم ينشر سوى حكاية تزخر

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من مؤلفاته «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

بالغش والضلال عنوانها (هارون وبحر الحكايات) وذلك عام ١٩٩١، ومجموعة نصوص عنوانها (الأوطان المتخيَّلة) عام ١٩٩٣ حيث يبدي آراءه بخاصة حول نظام الكاتب والكتابة. وكان لسنوات خلت منذ ١٩٨٩ هدفاً للفتوى الايرانية وغرضاً لمناقشات ايديولوجية في كل من امريكا وأوروبا حول ما يسمى بـ «حقوق الإنسان وحرية التعبير»، وأنشئت جمعيات للدفاع عنه وحماية سواه من الكتاب الملاحقين سواء في الجزائر أو مصر، أو بعض بلدان افريقيا وآسيا، ومن هؤلاء الكتاب تسليمة نسرين من بنغلادش. كما كتب بعض الكتاب المسلمين ونشروا نصوصاً لصالح سلمان رشدي وتسليمة نسرين.

وطُرحت آنذاك مسائل غالباً ما اعتورها الخداع وإن سُوِّغ طرحُها أحياناً. هل تتناسب صفة الكاتب مع عنف التهديدات الحقيقية التي ترهق وجوده؟ وحين يكون المقصود وقف سياق الارهاب الديني، فهل للوساطة الشرعية تأثيرات معكوسة على انتاج أي كاتب يخضع للتهديد؟..

بهذه الرواية الأخيرة يقدم سلمان رشدي البرهان الساطع على عبقريته الروائية. فكاتب (أطفال منتصف الليل) و(الآيات الشيطانية) مايزال حياً. وما زلنا نجد لديه الوحي الشيطاني الذي ران على رواياته السابقة، كما نجد لديه سياسة الدهاء، وسخرية الصفاء، وانسيابية السرد... وفي وفائه لما يلاحقه من وسوسات وهموم، يعود ليطرق ما يتعلق بمسقط رأسه الهند، من شؤون النفي والبنوَّة غير الشرعية التي يمكن أن نسميها خلاسية أوهجينة، والحروب الأخوية والأقليات المتمردة أو الخاضعة للتحريك، ونتائج التصادمات القاتلة أو المثمرة أو الخصبة بين الغرب والشرق.

في هذه الرواية المتسمة بمنتهى التعقيد تنتظم الأحداث السعيدة والتعيسة حول بهار اسطوري هو الفلفل «الذي قاد السفن الكبرى لفاسكو دوغاما إلى المحيط، وذلك من برج بيليم بلشبونة حتى شاطىء مالابار.. وراح الانكليز والفرنسيون يتبعون طريق هذا البرتغالي الذي كان أول

الواصلين . . . وكانوا يأتون ليجلبوا أشياء مبهرة كما يأتي أي رجل ليلتقي بمومس» . وقامت سلالة الأسرة التي تضم آل غاما وآل زوغوابي على أسس من أكياس البهارات التي تحولت إلى ذهب . وخلال ما يقرب من قرن ستغذي هذه الثروة روح الانقسامات، والكراهيات، والانتحارات، والجرائم في أسرة مسيحية، يهودية، هندية في بلاد يسمح فيها بوجود أقليات حسب الأزمات السياسية .

إن السارد هو مورايس زوغوابي، وهو معاً «المنكود الحظ»، «المغربي»، قرين ملك غرناطة المعزول والمطرود أبو عبد الله الصغير الذي يسميه الفرنجة «بو أبديل BOABDIL»، ويحكي الرواية العائلية المعقدة، الغنية بقفزاتها كما في مأساة بورجوازية ذات مواقف مضحكة تشبه مهزلة شعبية . كتب مورايس، بعد أن احتجزوه في برج القرية الأندلسية التي ذهب إليها حاجاً، وذلك في موطن أجداده القدماء، وبعد أن يشاهد للمرة الأخيرة اللوحة الشهيرة التي رسمتها أمه ولم تتمها : «حكايتي هي حكاية الدم المختلط الذي يفقد مع الزمن ماله من حظوة» .

في (زفرة المغربي الأخيرة) المغربي أو الموريسكي هو سلمان رشدي نفسه، هو أبو عبد الله الذي لم يحسن الحفاظ على مدينته غرناطة، والذي بكى كامرأة . ألم تقل له أمه حين شاهدته على تلك الحال :

إبكِ مثلَ النساء ملكاً مضاعاً   لم تحافظْ عليه مثل الرجال

ومورايس هنا هو آخر خلف لعائلة مهووسة أغوتها السلطة وأفسدتها، لقد أضاع هو أيضاً كل شيء : الشهرة والحب والثروة، ولم يبقَ لديه سوى مايستطيع سجين عبقري أن يحوله إلى كتاب : قصة أسرته وموهبة سردها .

يخلط سلمان رشدي في روايته بمتعة بين الأنواع والأساليب والمراجع متنقلاً من السينما الهندية الشعبية إلى الأدب الانكليزي المتصنّع، ومن الواقع الخيالي الباروكي إلى الواقع الخشن القاسي، ومن الميثولوجيا إلى

الفحش والبذاءة. وهو يشبه أمه أورورا، الفنانة الرسامة التي تملك من الأنبياء والغيلان مسحة، ويحاكي جمالها وسحرها الناضحان بالسم مدينة بومباي. ويخلق أشخاصه أو ينتقيهم من أبناء مدينته التي يشعر تجاهها بالافتتان والنفور معاً. ويمزج في أكثر رغباته جنوناً ومثالية بين اليهود، و النصارى والمسلمين، والهندوسيين، والمنبوذين والسيخ... وهو موقن بأن العنف والفساد والاغتيال السياسي والديني سوف تكسب الجولة على حلمه بالعصر الذهبي الذي يتقاسمه مع أورورا. ومع أن الكاتب يحرص على أن يحتفظ باستمرار بالمسافة الضرورية للهزء والسخرية الحاضرين في كل مرة، ويشعر فيها بمخاطر العاطفية أو المسايرة أو النرجسية، فإننا نشعر بحضوره على الدوام: فهو حاضر في شخصية المغربي «لعبة القدر» وضحية «حياته المشطورة قسمين»، وما ينقذه من اليأس هو هذه الوريقات التي يملأ بياضها في برجه الجهنمي، والتي يسمرها على الأشجار والأبواب، حين يبحث عن طريق الحمراء حيث جسمه العملاق، وقد شاخ باكراً، ويده المبتورة سيستريحان أخيراً من حياة ملأى بالفوضى والعذاب.

. وسلمان رشدي حاضر أيضاً في شخصية أورورا، القومية الحسناء والشيطانية التي تتمرد على جواهر لال نهرو وعلى انديرا غاندي، وتتمرد حتى على الآلهة. أورورا ذات اللسان السليط التي تقول بخصوص الهند والفلفل: «... كنا نمثل مشهيَّاً من الدرجة الثانية أكثر مما نمثل شبه قارة». وترفض الوسام الرسمي الذي يكافئها على نتاجها الفني. تلك هي أورورا في شغفها المطلق بمدينتها بومباي، وما فيها من جمال وشناعة. تلك هي أورورا باختيارها العزلة، وصمودها الخلاق، وصفاتها اللاذع.

تؤدي النساء في هذه الرواية الأدوار الأولى. فهن حاضرات وفاعلات كل مرة تخفق فيها أزمة في ايقاف مسيرة الأحداث، وهن حاضرات في الحياة الاجتماعية والسياسية على ما يشبه الصور الكاريكاتيرية. ويلهو سلمان رشدي فيصنع لبعضهن صوراً هجائية يتوسع

فيها على هواه: فالجدة ايبفانيا، وهي موالية صلبة للانكليز، تفرض معتقداتها حتى ساعة موتها في الكنيسة حيث تشاهدها أورورا وهي تموت على البلاط بذبحة صدرية. وهناك أخوات مورايس الثلاث: المحبة للظهور والتعيسة من حب تموت به، والنصيرة النسائية والسحاقية التي تختفي في انفجار كما تختفي راهبةٌ حبسَها الدير وحبُّها للمسيح... وأورورا الأم الساحرة اللامبالية التي تشغل مسرح الأحداث خلال نصف قرن حتى وفاتها بحادث أليم وهي في السنة الثالثة والستين من عمرها. ويصل النبأ إلى ابنها في الأندلس أن أباه قتلها، وهذا الأب رجل أعمال ناجح، ومحب لزوجته، إلا أنه فاسد وفاجر. ويكشف سلمان رشدي عن قصة الأسرة، ويلعب بالسرد وانتباه القارىء، ويتطلع إلى المستقبل، ويروي، ويستدرك، ويفترض، ويؤخر الوقت المنتظر، ويعاود السرد الكاذب أو المركب ليفترض رؤيا أخرى... والمهم أن القارىء لا يشعر بالملل من قراءته على الإطلاق.

يلعب سلمان رشدي بذاكرة منظر، أو بلد، أو مدينة أصابها الضياع. إنه هو أبو عبد الله الصغير الذي فقد غرناطة ويشتاق إليها، أنه هو المغربي الموريسكي الذي يزفر ويتحسر. على أن هذا المغربي الهندي البريطاني ما زال يكتب وروايته جميلة.

**** حوار مع سلمان رشدي حول أول رواية ينشرها بعد صدور الفتوى بحقه.**

*** (زفرة الموريسكي أو المغربي الأخيرة) أول رواية تنشرها منذ الفتوى التي أصدرها آية الله الخميني، والتي حُكم عليك جرَّاءها بالموت. سبع سنوات، هذا شيء كثير وغير قليل في الوقت ذاته. ما الذي سمح لك بأن تكتب هذه الرواية المتسمة ببعض الفخامة؟ ماذا كان الدافع لذلك؟**

- كما تعلم لم يكن هناك حدث واحد فقط. صرفت خمس سنوات على كتابة هذه الرواية. وخلال قسم كبير من هذه السنوات الخمس، كان

هناك توقفات بسبب الظروف التي تصفها . . ووجب عليَّ أيضاً أن انخرط في مناقشات سياسية . ولكني قدرت أخيراً أن أهم ما أصنعه هو أن أبين للناس أنني لم أتأثر بالأحداث وأنني ما زلت احتفظ بصفتي ككاتب . وهكذا جلست خلف مكتبي وكتبت . وحصل شيء خارق : لقد انبسطت الرواية أمام عيني بأكثر أشكال الرواية إثارة . كانت كأنها موجة . وانسابت آخر دفعة منها كانسياب ماء الينبوع . وكانت تلك إحدى أقوى التجارب في حياتي ككاتب .

*** منذ الاستهلال يعطينا كتابك شعوراً بأنه سيرة ذاتية ما دام السارد يقول: «حين يتبع من يطاردوني طريقي سيجدوني بانتظارهم، مستسلماً على آخر نَفَس، مهيأ لاستقبالهم. أنا أقف هنا لأنني لا أستطيع أن أصنع شيئاً آخر (. . .) أنا في بلد بعيد والموت في أعقابي». هل أنت أيضاً على آخر نَفَس، ومهيأ للموت؟**

- إطلاقاً، إطلاقاً. هناك فرق رهيب بين الشخصية الخيالية ومؤلفها . لست مهيأ على الاطلاق للموت . مشلكة السارد تختلف عن مشكلتي . ولكن من البدهي أنه وجب عليَّ، بمرور جميع هذه السنين، أن أفكر في مسائل كبرى كمسألتي الحياة والموت . ولقد ورد بعض أفكاري عن هذه الموضوعات في روايتي . ولكن من الخطأ الكبير الاعتقاد بأن هناك شيئاً كبيراً مشتركاً بين شخصية المغربي وشخصيتي . فهو إنسان عنيف جداً . وهو طويل القامة، خارق الجمال . ويكفي المرء أن ينظر إليَّ ليتحقق، من القامة وحدها، إنني لا أدَّعي المقارنة معه مطلقاً . أمر غريب! فكل مرة انشر فيها رواية يفترض الناس أنني أنا الشخصية الأساسية، مع أن الشخصيات الأساسية في رواياتي كثيرة الاختلاف فيما بينها . كلا، المقصود هو عمل خيالي، ومن المؤكد أن الشخصية تعبر أحياناً عن وجهات نظر المؤلف . وبهذا المعنى فإن الرواية تعتبر سيرة ذاتية .

* هناك موضوعات عزيزة جداً على قلبك وبخاصة موضوع الخلاسية أو التهجين. إنها القصة التي تتدرج عبر أربعة أجيال من أسرة هي في الوقت ذاته يهودية، ومسيحية، ومسلمة، وهندوسية... نحسُّ لديك بمثل الحسرة والأسف على عالم خلاسي مهجَّن لم يعد اليوم موجوداً وقد يصبح فريسة لأنياب العصبيات.

– أعتقد في الواقع أن التهديد وارد، لا في الهند فحسب بل في عدة أمكنة من العالم، وحتى هنا في فرنسا أيضاً. فهذا الغنى الجميل الذي تنعم به حواضرنا في تكوينها إحدى العلامات البارزة لهذا العصر يبدو أنه مع الأسف مهدد من قبل بضعة عناصر ونماذج من الريبة والشك وعدم الثقة. على أن التهجين موجود على الدوام، ولقد أردت الكتابة عن «هند» لاتكون مجرد هندوسية ومسلمة بل عن «هند» يكون فيها عدد كبير من الطوائف، طوائف تكون جميعها، لاجانبية ولاهامشية، بل مركزية لاغناء تجربة البلاد. لذلك اخترت بعد إمعان أقليات لا يُنظر إليها بشكل طبيعي على أنها هامشية، ووضعتها في قلب التاريخ. وكان هدفي أن أبين أن من الممكن عكس الواقع الهندي كله من خلال تجاربه.

* روايتك إذن لاتعبر إلا عن الواقع الهندي؟ ألا يلمس المرء مع ذلك نزعة تحوي شيئاً من الكونية والكوكبية في نصوصك؟

–أعتقد بأن الكتب التي تطمح إلى أن تكون كونية غالباً ما تنتهي إلى الرسو على اللاشيء وعلى اللامكان. أكيد أن كل مؤلِّف يأمل أن يتلقى القراء رسالته، أو بالأحرى أن يلمسوا في كتابه صلات تربطهم بتجربتهم الخاصة وتكون مستقلة عن المكان. وللوصول إلى ذلك أعتقد بأنه تجب الكتابة بشكل جيد حول موقف نوعي. وبمعنى آخر، فحين أقرأ رواية من امريكا الجنوبية، أو من فرنسا، أو من ألمانيا، أو من أمكنة أخرى لاأنتمي إليها ولاأصل لي فيها، يجب أن أعثر على حقيقتي التي تنتسب إلى حياتي

الخاصة فيما إذا كان الكتاب يعكس الوضع بأمانة. أريد أن يتمكن قراء كتبي من التعرف إلى الأشياء التي عاشوها، والعثور على أصداء لمواقفهم.

*** قلت منذ قليل أن الكاتب يجب ألا يتمثل في شخصية السارد، والواقع أن هناك كثيراً من العلامات المشتركة بينهما. يجبر المغربي على الرحيل شأنه شأنك إذ لا تستطيع أن تعود في الوقت الحالي إلى الهند. علام تقوم هوية الهنود الذين يعيشون في المنفى؟**

- أعتقد بأن الهنود الذين يعيشون في الهند يرون في ذلك أمراً لا يخلو من الغرابة. فحين يغادرون الهند يُصدمون أحياناً بعادات الشتات DIAS-PORA الهندي أو إذا شئت بأسلوب حياته المختلف. وهذا أحد الأمور التي أحاول قولها للهنود العائشين في الهند: هناك الآن عدة طرق ليكون المرء هندياً، يمكن أن يكون هندياً في لندن بطريقة ليست بالضرورة مطابقة للطريقة التي يتبناها المرء ليكون هندياً في بومباي. وأجد أن ثمة قوة وإثارة يكسبهما تفكير المرء من هذه الازدواجية وهذا التنوع في الطرائق التي يكون المرء فيها هندياً.

قضية النفي هي بالتأكيد مرعبة وآمل ألا يدوم نفيي طويلاً... وصحيح أن هذا هو أول كتاب أكتبه عن الهند وأنا بعيد عنها.

*** هذا الكتاب هو إذن طريقتك في العودة إلى الهند؟**

- صحيح. ويجب أن أعترف بأنني اشتقت إلى الهند كثيراً. وأعتقد بأن هذا الشعور حاضر في كتابي، ومن العبث نكرانه.

*** هناك إذن شعور بالحنين إلى الوطن، ورغبة في العودة إلى الهند، ولكن ألم يشكل منك هذا النفي ذاته هوية جماعية كما هي الحال في هذه الحقبة من المد التهجيري؟**

- من المحتمل أن أكون مالكاً هوية جماعية. وأعتقد بأن من البدهي ألا أكون الهندي نفسه الذي كان يمكنني أن أكونه لو لم أغادر الهند قط. لديَّ

الآن تجربة عن عالم مختلف وأعتقد بأن هذا قد ساعدني بصفتي كاتباً، وأقصد هذه الكفاءة في الخروج من الاطار لمشاهدة اللوحة. و هذا يشبه قليلاً ما يحصل لشخصية المغربي في الرواية. لهذا أردت أن يغادر البلاد في نهاية الكتاب. وبعد أن تحرك من محيط الدائرة إلى المركز، ثم من المركز إلى عالم ما تحت الأرض، أردت أن تكون حركته الأخيرة هي الذهاب بطريقة يستطيع معها أن ينظر إلى الخلف ويرى الهند بمنظور مختلف.

كثيراً ما فكرت أن نظرة الغرب إلى الهند كانت نظرة تتسم بعدم الفهم: إذ المهم أن نجد البلاد التي تزخر بالأغرابية الخ... وكان أمراً مسلياً أن نقلب الصورة بشكل تُمثَّل معه الهندُ، في الكتاب، العالم المألوف والمعروف! وحين يكتشف الشخص الرئيس أوروبا- في ذهابه إلى اسبانيا- فإنه يعثر على عالم يتصف تماماً بالأغرابية والغرابة وعدم الفهم ويتساءل: كيف يمكن أن يتصرف هؤلاء الناس بهذا الشكل الغريب؟ وأعتقد بأن هذا الأمر يشكل نوعاً من أنواع الثأر الصغير لدى الهند تجاه الغرب.

*** لننتقل الآن إلى المجال السياسي، إلى ايران. يشعر الناس قليلاً بأنهم على مفترق طريق مادامت ايران تقول إن الفتوى التي تستهدفك لن تطبق. هل تشعر أنت بأنك قد خرجت من دائرة الخطر؟ وهل هناك صفحة جديدة؟**

- بلى، وما من شك في أنه قد حدث تغير ما. على أن مجرد تصريح أو حتى سلسلة من التصريحات في الصحافة لاتكفي. أضف إلى ذلك أن رئيس الدولة الايرانية هو الذي أمر بهدر دم مواطن ينتمي إلى بلد آخر، وأكد هذا الأمر، في عدة مناسبات، مسؤولون من هذا البلد خلال بضع سنوات.. فليس الوضع إذن وضعاً يمكن تغييره بمجرد عقد مؤتمر صحافي.

ما قلتُه وما كرره الاتحاد الأوروبي باستمرار هو أنه يجب أن يوجد نظام رسمي. يجب الجلوس حول مائدة مع الايرانيين، وإنشاء مستند ذي

ضمانات في منتهى الوضوح. ويجب أن يوقّع هذا المستند من جميع الأطراف. بهذه الطريقة يمكن انهاء أزمة دولية جدية.

* في كتابك يقول المغربي: «رُميتُ من تاريخي لأقعَ في التاريخ». وهذا هو شيء مما يحدث. كيف يمكن أن يسقط المرء في التاريخ ويعيش في الوقت ذاته في تخفٍّ شامل؟

- وصف صديقي الروائي مارتن أميس ما حصل لي بهذه الكلمات الرائعة: قال انني قد ذُوِّبت في الصفحات الأولى من الجرائد. ومنذئذ أحاول أن أبتعد عن الصفحات الأولى لأجد مكاني في الصفحات الأدبية. وأعتقد بأن روايتي (زفرة المورسكي الأخيرة) تشكل خطوة مهمة جداً في هذا الاتجاه. بدأ الناس يتذكرون أنني كاتب. وليس المقصود «قضية شهيرة» كبيرة فحسب بل المقصود أيضاً مؤلف سطر كتاباً يمكن أن ينال اعجابهم.

ويبدو الأمر كما لو أن هذا الكتاب قربني من هدفي وهو أن أجد حياتي القديمة في الاقتراب من المفهوم الذي كونه القراء عني وذلك مع المفهوم الذي كان لديهم عني قبل أن تنفجز هذه الأزمة. ويعني ذلك لي وسيلة إضافية للتغلب عليها.

*** هل تشعر بأن حياتك تغيرت كثيراً منذ اصدار هذه الفتوى؟**

- أولاً لقد كبرت كثيراً. ومن الصعب عليَّ القول إلى أي سبب يعود ذلك، هل يعود إلى الفتوى أو إلى واقع الشيخوخة. على أن الناس الذين يعرفونني يقولون لي انني لم أتغير كثيراً. من المؤكد أنني بقيت الشخص نفسه الذي كنته سابقاً، وذلك يعود إلى تمكني من أن أبين انني بقيت المؤلف نفسه.

من الصعب جداً في هذه الظروف كتابة كتب تتسم بالحذر والخجل، أو كتب تتسم بالخيال المر، و تتوشح بالثأر والعدوانية . . . وكلا هذين الخيارين يبدو لي منذراً بوقوع الكارثة. وعلى هذا حاولت ببساطة أن أكتب الكتب التي تعودت كتابتها على الدوام.

* ولكنك ما تزال تحتفظ بهذه النظرة الخبيثة في عينيك؟

- لايقول الناس كثيراً عن (الآيات الشيطانية) إنه كتاب مضحك، وهو في الواقع أكثر كتبي مدعاة إلى اللهو والتسلية. ويميل الناس منذ مدة إلى نسيانه... لأن ما حدث لي لم يكن من قبيل اللهو والتسلية... ألا تعتقد بأن من الغريب جداً لو أن الفتوى ستسمح لي نهائياً بأن أُحسِّن إحساسي بروح الدُعابة؟

علوم

** (ألوان ثابتة لطبع العملات الورقية في العالم) مقال للكاتب السويسري تيري كومب THIERRY COMBE

هناك شركة كبرى في سويسرا تحصر في مجالها ما يصنع عالمياً من أنواع الحبر المخصصة لطباعة الأوراق العائدة إلى المصارف المركزية في معظم دول العالم. وتقع هذه المؤسسة في إحدى مقاطعات سويسرا واسمها «مقاطعة ڤو VAUD». وتتكلم هذه المقاطعة الفرنسية. مساحتها ٣٢١١كم[٢]، وعدد سكانها أكثر من نصف مليون نسمة بقليل، يطلق عليهم تسمية الـ «ڤودوا VAUDOIS». وأكبر مدينة في هذه المقاطعة هي لوزان وقد أنشئت عام ١٨٠٣.

* * *

لارائحة للمال كما يقال، ولكنَّ له على الدوام لوناً. وهكذا فما الذي يجمع جورج واشنطن، وفرانشيسكو بورومييني[(١)]، وديكارت، وغاندي على صعيد واحد؟ لاتجهد فكرك في الإجابة، يا عزيزي القارىء، فإن لهم جميعاً صوراً بارزة على أوراق المصارف، وقد طبعت بأنواع من الحبر متعددة تنتجها شركة «سيكپا SICPA» المنتصبة على زهو وجمال في مقاطعة الڤو بسويسرا.

وتقع معامل هذه الشركة ومختبراتها على مقربة من لوزان.

على الطريق التي تؤدي إلى بلدة أورب توجد لافتة كبيرة عليها أسماء مؤسسات ومنها مؤسسة «الايبو EPO» أي «المؤسسة الاصلاحية لسهل الأورب»، و«مؤسسة السيكبا». لهذين العالمين المختلفين عدة نقاط مشتركة: فالأبنية فيهما تخضع لحراسة دقيقة، وتحد أراضيهما حواجز عالية تكملها بضعة صفوف من الأسلاك الشائكة.

لايدخل المرء إلى هذه المملكة المخصصة لصناعة الألوان الثابتة ما لم يبرز بطاقة السماح له بالدخول. وهناك حارس يقظ، عملاق القامة، يسبر غور الزائر ويستقبله بحذر تحت عيون العدسات الالكترونية الدقيقة. وبهذه الطريقة تحمي «شركة سيكبا» أسرار مصانعها وأسرار بعض الآلات التي استطاعت أن تطورها. على أن الخطر الحقيقي يأتي من الداخل. فالأمن يستند إلى نظام إعلامي واسع يراقب الضغوط وسواها كما يحمي المعامل من الحرائق الطارئة. وما إن يقرع جرس الانذار حتى تتحرك أبواب ضخمة مصفَّحة لتعزل مختلف قاعات التصنيع أو التخزين التي تحوي منتجات الفنون الخطية التصويرية وهي منتجات يمكن أن تنفجر وتشتعل لدى صدور أية شرارة خاطئة.

لم يكن هدف «شركة السيكبا» في بداياتها أن تنتج ألواناً للصناعتين الخطية والتصويرية. والواقع أن هذه المعامل التي أسسها موريس أمون AMON في لوزان عام ١٩٢٧، والتي يديرها الآن ابنه البير أمون، كانت تنتج مواد كيماوية زراعية وملوِّنات. ويشرح البير أمون وهو يبتسم: «نحن الذين صنعنا الملوِّن المائل إلى الصفرة الذي يعطي الزبدة السويسرية لونها الجميل الشهي بعد أن كانت فاقعة البياض أو فاقعة الاصفرار».

وبقيادة المؤسس موريس، وبمساعدة ولديه سلڤادور وألبير، توصلت الشركة تدريجاً إلى إنتاج مختلف أنواع الحبر الصالح للمطابع. في عام

١٩٣٨، تم تحويل المعامل، وعرفت السيكبا، بفضل نوعية منتجاتها، تطوراً سريعاً. يقول البير أمون: «في عام ١٩٣٨ صنعنا الحبر الخاص بالمطابع في مرحلة تجريبية. ولقد أدخلنا التجديد بإعطاء الحبر بنيته الكيماوية». وتم تطوير الشركة على ايقاع التطور الذي حدث في صناعة الفنون الخطية والتصويرية، وهكذا أصبحت أنواع الحبر التي تنتجها سيكبا أفضل الأنواع التي تتجاوب مع احتياجات أكثر الآلات تقدماً وحداثة.

في أثناء الحرب العالمية الثانية، ولاعتبارات سياسية ديمقراطية، قطعت الشركة علاقاتها مع أول عميلتين «مصرفيتين» لها وهما اسبانيا ثم ايطاليا عام ١٩٤١، ولكن الدولتين بقيتا وفيتين للحبر الذي تنتجه مقاطعة «القو» في طبع عملتيهما. واليوم تنتج شركة سيكبا ما يقرب من ٩٠٪ من الحبر المستعمل لطباعة النقود والقطع النادر. وهو نشاط يشمل العالم بأسره.

تصنع الشركة منتجات ذات جودة عالية جداً. على أن هذا العنصر من الجودة لا يكفي للحفاظ على امتياز الحصر العالمي. وتدخل في قضية السيكبا علاقات مميزة تربطها بأعظم صانعة لمطابع الأوراق المصرفية في العالم وهي الشركة السويسرية- البريطانية المسماة دولارو- جيوري DE LA RUE-GIORI. وتعود هذه العلاقات إلى بدايات التاريخ الذي أنشئت فيه السيكبا إذ كان موريس أمون قد ارتبط، قبل الأربعينات، بغوالبتيرو جيوري، وهو متعهد كبير استقر على ضفاف بحيرة ليمان. وكان جيوري قد وسع نظام طباعته الأوراق المصرفية، وكان يهدد الوضع الحصري البريطاني اللندني المسمى دولارو.

من طبع الدولار إلى طبع الخرائط المغناطيسية

بعد أن تم دمج المتنافسين السابقين في حضن مجموعة واحدة، اصبحا يشكلان مؤسسه مختلطة تملك فيها شركة السيكبا مقدار الثلثين وشركة

توماس دولار والبريطانية مقدار الثلث. وبالنظر إلى أهمية هذه الشبكة فلقد وجدت لها مراكز في نحو عشرين بلداً. وهي تستثمر مراكز انتاجها الخاصة في ١٧ بلداً بأوروبا والولايات المتحدة والبرازيل واوستراليا وسواها.

حين زرنا معامل القو أحاطت بنا عناقيد كبيرة من القدور الضخمة ملأى بشتى الألوان الجميلة الزاهية، و أشار البير أمون إلى لون أخضر فاتح وقال لنا أنه يستعمل في طباعة الدولار.

كذلك يشمل نشاط هذه الشركة الضخمة انتاج سلسلة من الألوان الخاصة التي تستعمل في صناعة الطوابع البريدية- ولاسيما في الولايات المتحدة- وكذلك في طباعة بطاقات التسليف، وجوازات السفر، والشيكات. ولايدل ذلك كله إلا على نشاط جانبي للشركة إذ أن الخلاَّطات وبقية الآلات المؤتمتة، التي صُنعت سراً وأبقي أمرها سراً، تنتج أنواعاً أخرى من الحبر بمعدل عشرة أطنان يومياً، لاستهلاك الصحف والتغليف وأي نوع آخر من أنواع الفنون الخطية والتصويرية.

وقد توصلت شركة السيكپا أخيراً إلى شراء عدة شركات في أنحاء العالم وخصوصاً في أوستراليا. وفيما يتعلق بسياسة الاكتساب والتوسع يقول البير أمون بشكل يقطع كل قول: «لانريد أن نبعثر جهودنا وابداعنا في التنويع ولذلك نبقى على قطاع نشاطنا الأساسي وأقصد به قطاع الفنون الخطية والتصويرية».

تقع معامل هذه الشركة في قلب الريف الأخضر، ويعيش العاملون فيها حياة تتسم بالألفة والمحبة. ويشد العاملون على يد المعلم الذي تأخذه الحماسة أمام الحبر الأحمر الشبيه بنبيذ بوردو، وهو يتدفق من شدق الخلاطة كأنه مربى الكرز أو الفريز... يقول المعلم وكأنه يحلم: «يلزم أكثر من ألف مادة أولية لتشكيل حبر واحد. ويتطلب الصنع عشر مراحل من العلاج والمراقبة».

يتجاوز عمر البير أمون السبعة والسبعين عاماً، وهو يحمل منذ أكثر

من عشر سنوات وسام جوقة الشرف الفرنسي. وتقيم شركته علاقات طيبة مع الشرطة الدولية «الانتربول» ومع معهد الشرطة العلمية والجنائية في جامعة لوزان، تحاشياً لتزوير منتجاته القيمة في جميع أنحاء العالم.

** (نظريات كارل ماركس وظاهرة ازدياد الديون في العالم) مقال للعالم الاقتصادي السويسري پول مارتن.**

آخر ما ينصبه أستاذ الاقتصاد من فخاخ لطلاب الجامعة في امتحان مادته هو هذا السؤال: «اشرحوا لي النظريات التي تؤدي إلى زوال الرأسمالية لدى كارل ماركس». ومن المعلوم أن هذه النظريات لا تتعدى الثلاث وهي: ١- نظرية الفقر والفاقة. ٢- نظرية الربح. ٣- نظرية التضخم.

١ - الفقر والفاقة:

يمثل بعض ايقونات القرن التاسع عشر الموقوف على الثورة الصناعية صورة رجل مسكين وهو يكد في العمل أمام الآلات البخارية، وفي الأفران العالية وبعض مهن النسيج، مع كل أنواع البؤس التي وصفها اميل زولا في رواياته وهي كساح الأطفال، الادمان على السكر، الأسرة الكثيرة الأولاد، الجوع، السل في هجومه المدمِّر على الأشخاص في سن الأربعين.

في «منشور الحزب الشيوعي» يسمي كارل ماركس وفريدريك انغلز هذا النموذج من البشر المساكين «البروليتاري». ولا أحد يعرف بالضبط من أين يجيء هذا الفقير المسكين. على أنه غالباً ما يكون أحد الأطفال الناجمين عن انفجار سكاني. وقد يكون أيضاً منحدراً من الطبقات الوسطى التي عضها الفقر بنابه كصغار الصناعيين والحرفيين والتجار وذوي الدخل المحدود والعمال والفلاحين الخ...

فالبروليتاريون إذن هم الأشخاص الذين يصنعون ويسيِّرون جميع هذه الآلات الجميلة التي تجلب السعادة للرأسماليين. وبعبارة أخرى هم منتجو ما يسمى بـ«الرأسمال» الشهير. ثم يكون من شأنهم أن يقيِّدهم

الرأسماليون إلى هذه الآلات ذاتها ليعملوا بها كالبهائم مقابل أجور بئيسة وحتى درجات التلف والموت. إنها لعمري لوحة تدعو إلى التمرد فالثورة. وعلى هذا فزوال الرأسمالية أمر مرغوب فيه يتمناه جميع الفقراء في العالم، و«المنشور» صريح وواضح حول هذه النقطة: «منذ عشرات السنين [أي قبل عام ١٨٤٨ وهو تاريخ اصدار المنشور] لم يكن تاريخ الصناعة والتجارة سوى التاريخ الذي سطره تمرد القوى المنتجة ضد العلاقات الحديثة للانتاج، وضد العلاقات بالملكية». ويتابع ماركس وانغلز: «يكفي أن تُذكرَ الأزمات التجارية، فمثل هذه الأزمات تفجر «وباءً اجتماعياً» هو «وباء وفائض الانتاج» الذي ينجم عنه «الجوع»، وذلك «لأن المجتمع يملك الكثير من الحضارة والكثير من وسائل المعيشة».

يبدو أن ماركس وانغلز اعتقدا أن أضرار الجوع تعود إلى استحالة شراء الوسائل المعيشية. ولكن ذلك لايفسر دوماً التناقض الموجود بين «الجوع» و«كثرة هذه الوسائل».

ان البروليتاريين «الذين يعيشون ما داموا يجدون عملاً» سرعان ما يفقدون حماستهم. وذلك لأن «الأجور تنخفض بمعدل تدني العمل والنفور منه». وأخيراً «فإن العامل الحديث يوالي انحداره دوماً إلى الأسفل، إلى ما تحت أوضاع طبقته. ويتحول هذا العامل إلى إنسان فقير» ذلك «إن البورجوازية تعجز أن تؤمن لعبدها حتى أسباب معيشته في عبوديته». وتُجبَر طبقة الرأسماليين «على تركه ينحدر إلى وضع يجب عليها فيه أن تغذيه بدلاً من أن تتغذى منه». ولما كان من البدهي أن عدد الرأسماليين القليل لايستطيع أن يغذي جماهير البروليتاريين، فإن النتيجة تكون منطقية: «سقوط الرأسمالية وانتصار البروليتاريا أمران محتمان لا مفر منهما». اه.

٢- الربح:

في المجلدين الأول والثاني من (الرأسمال) يبين ماركس أن الربح هو شراب الرأسماليين السحري. ومع ذلك نسي أن يطرق موضوعاً وهو أنه

بحاجة إلى المكاسب المعيشية ليستطيع وصف الرأسماليين في شناعتهم الكاملة. وتتحقق هذه المكاسب المعيشية في استثمار العمال الفقراء والمرضى. وهكذا فإن «فضل القيمة» المستقطر من عرق العمال وجهدهم لايعود إلى هؤلاء العمال ما دام يجب عليهم أن يتخلوا عنه إلى الرأسماليين الذين يقبضونه ببيع منتجاتهم، وكذلك بشراء آلات جديدة أكثر صلوحاً لمشاريعهم، وأكثر استثماراً بالطبع لبؤس العمال.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن على ماركس أن يبرهن أن الرأسماليين الأشرار يلعبون مع مرور الزمن لعبة خاسرة ضد العمال الاخيار، ولكن كيف يكون ذلك ممكناً إذا استمر الرأسماليون في زيادة أرباحهم بفضل ما يطرأ على المستثمرين في استثماراتهم من انتكاسات أخلاقية؟ اذكروا لي شركة يعود افلاسها إلى ما تربحه من أموال!

ويجد ماركس المخرج كما يلي: ما دام يستحيل على المستثمرين أن يلتهموا هم أنفسهم مجموع فضل القيمة - على اعتبار أن الافراط في الأكل والشرب والشهوات أمر ينجم عنه ضرر مميت لأكبادهم وأدمغتهم وقلوبهم! - فهم مجبرون أن يستثمروه في صنع الآلات أو شرائها مثلاً. ومثل هذه الاستثمارات تضخم الرأسمال فيصبح هائلاً جداً في نهاية المطاف.

ولكن بما أنه يستحيل على الرأسماليين أن يضغطوا بحسب اراداتهم جميع البؤساء والفقراء كأنهم ليمونات طرية ليمتصّوا منها ما فيها من عُصارة أو من فضل قيمة، فإن مردودالرأسمالي ينخفض. ونعني بالمردود النسبة بين الربح والرأسمال. ويشرح ماركس هذه الظاهرة بشيء من الكلمات: «يسقط معدل الربح». ويسمعنا ماركس أن معدلات الربح هي في انخفاض مستمر، وتندمج المشاريع والشركات لتترك المزيد من العمال العاطلين عن العمل: [«الجيش الصناعي الاحتياطي» الشهير]، الأمر الذي لايمكن إلا أن يؤدي إلى ثورة أو إلى تغيير عام.

وإذا كـان المجلدان الأول والثـاني من (الرأسـمـال) يفسـران نظرية معدلات الانتاج، فإنهما لايوقفان أي سطر على نظرية الانهيار. وهذا الغياب منطقي تماماً: فكيف يمكن أن تنهار شركة تحقق أرباحاً كبيرة؟

٣- التضخم:

نصل الآن إلى نظرية التضخم التي تتيح لماركس أن يطرد أخيراً هؤلاء الرأسماليين الكريهين ويسوقهم إلى «وضع بلا منفذ» حتى ولو أنه لم يفهم على الاطلاق الآلية الحقيقية لذلك. والواقع أن ماركس هو المنظّر الوحيد في علم الاقتصاد الذي لايحسب حساباً «للخسائر». فرأسماليوه هم رأسماليو حكايات الجنّ، أولئك الذين يستطيعون أن يسمحوا لأنفسهم بأن يستثمروا أموالهم على هواهم وأن يكدسوا بلا أية هموم فضل القيمة والأرباح. ويشرح ماركس في الفصل الرابع والعشرين من المجلد الثالث من كتابه (الرأسمال) «تطور الرأسمال بضم الفوائد إليه». وتُضمُّ هذه الفوائدُ إلى الرأسمال لأنه لايعود المقصود وجود «رأسمال عائد لتاجر صغير» لاينتج فوائد بل على العكس وجود فضل قيمة يعيدنا إلى أيقونات البؤس والاستثمار التي تحدثنا عنها في مطلع هذا المقال.

ولسوء الحظ لاتوجد أية ظاهرة استثمار تكشف عن مصدر هذا الرأسمال الذي يضم الفائدة. ومع ذلك يحاول كارل ماركس قسراً أن يشرح أن الفائدة تشكل «جزءاً من الربح، فإذن يتم ربحها هي أيضاً على حساب العامل». ولكن وجب عليه أن يعترف أن بعض الفوائد هو مجرد فوائد حسابية، لاتستثمر بالنتيجة عمل أي إنسان. ويشعر المعلم بالصعوبة في وصف هذا النمو المالي: «مال ينتج أيضاً المزيد من المال... في تصاعد لولبي مجنون». ويبدو أن الرأسمال هو مصدر سري للفائدة، ويتولد ذاتياً: «المال هو الآن حامل للمال. وما إنْ يُقْرَض... حتى تتجذر فيه الفائدة، ليلاً نهاراً، سواء نام هذا المال أو استيقظ، وسواء أقام في المنزل أو سافر...»

هذا التشبيه لنمو المال كان يمكن أن يصبح لدى ماركس نظرية حقيقية للانهيار، لو أنه أدرك أن الفوائد ليست فقط عائدات، وإنما يجري حسابها أيضاً على أساس أنها ديون. فالمال إذن ينجب صغاراً باستمرار [شأنه في ذلك شأن ممارسة الحب!]. إلى أين يمكن أن يقود هذا التوسع؟ يجيب ماركس: «نمو المال الذي ينتج فوائد مركبة نمو بطيء في بداياته. ولكنه كمعدلات النمو يزداد بانتظام، فسرعته الظاهرة تتحدى الخيال». ويضيف ماركس عن إيمان وطيبة: «أن مجموع الزمن الموقوف على العمل، أي الأربع والعشرين ساعة من اليوم، لن تكفي قريباً لتأمين فوائد ربح بمثل هذا الارتفاع»، بينما ذلك ممكن بضم الفوائد إلى رأس المال. وإذا لم تكف الأربع والعشرين ساعة من اليوم لذلك؟ بلى، طبقاً لرأي العالم الانكليزي هو دجسكين HODGSKIN الذي يذكره ماركس ويضيف: «ما من عمل، وما من قوة منتجة، وما من موهبة مبدعة، ولا حتى اللجوء إلى الحيلة تستطيع أن تعطي إجابة مرضية لظاهرة ضم الفوائد إلى رأس المال».

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المدين بالفوائد العادية وبالفوائد المركبة والمضمومة إلى الرساميل هو الذي يجد نفسه في الوضع الشهير الذي يطلق عليه «وضع بلا منفذ». أن ديونه قد زادت وتراكمت ولم يعد يتوصل حتى إلى الوفاء بأبسط التزاماته. إنه الانهيار، أو التلاشي، أو الافلاس، أو الكارثة الكبرى. وهذا هو بالضبط مايزعج الرأسماليين: الانهيار بحدوث أزمة شديدة من تراكم الديون. وفي أثناء هذه السنوات العشر التي قطعنا أكثر من نصفها في طريقنا إلى بداية القرن الواحد والعشرين، لن يكفي كل حجم العمل، ولا كل الإرادة والالتزام، ولا كل مرونة العالم لإرضاء متطلبات النظام الجديد. وإن المليارات الخمسة والثلاثين أو الأربعين من الفوائد المنتجة والمضافة كل سنة إلى الديون التي ترهق كاهل كوكبنا ستقودنا حتماً إلى الانهيار. لقد كان ماركس يشك بوجود قنبلة موقوتة في كل مكان من العالم، فهل نأخذ بنظرته الثاقبة لانقاذ هذا العالم؟

فنون

**** عرضٌ مشوِّق للمقاهي الأدبية والفنية في أوروبا (حيث يعيد الأدباء والفنانون والمثقفون صنع العالم).**

يضم كل بلد من بلدان أوروبا، في أكبر مدنه، واحداً على الأقل من هذه الأمكنة أو المقاهي التي يفيء إليها الأدباء والفنانون والمثقفون يومياً ليرتاحوا من عناء التفكير في الشؤون الشخصية والمعيشية. ويعود تاريخ معظم هذه المقاهي الأدبية والفنية إلى عهد بعيد. ويرين عليها، على وجه العموم، جو من النقاش والحماسة قد ترتفع حرارته أحياناً ليصل إلى حد الصراخ والمهاترات، وغالباً ما ينتهي ذلك كله إلى تفاهم ومودة حول مائدة واحدة. ويشكل هذا الجو المتسم بالتميز والطابع الحار تراث هذه الأمكنة الأسطورية حيث يعيد الأدباء والفنانون والمثقفون، في أماسيهم الهادئة أو الصاخبة، صنع العالم، وذلك بالاسهام في حل مشكلاته وتحسين مساره. وفيما يلي جولة على هذه المقاهي الشهيرة:

I مدريد:

– مقهى خيغون GIJON ويقع في PASEO DE RECOLETOS:

توجد أفضل الموائد التي يدور النزاع حول الجلوس إليها على مقربة من الواجهة الزجاجية الكبيرة والمضاءة باطلالتها على الشارع. أما المائدة الكبيرة فتقع إلى جانب منصة السكاير، وهي موقوفة على الممثلين السينمائيين والمسرحيين. وهناك لافتتان بارزتان على الجدار، تؤكد إحداهما أن المكان «مخصص للفنانين التشكيليين والممثلين»، وتذكر اللافتة الأخرى بأن «هذه الدار لاتقدم خدماتها إلا نقداً». والمشروب العادي والمألوف في هذا المقهى يسمى Cafe con copa وهو عبارة عن قهوة مع الكونياك.

II باريس:

١- مقهى الفلور LE FLORE، ويقع في حي سان- جرمان- دي- بريه الشهير:

في عام ١٩٣٩ اشترى السيد بوبال هذا المقهى، ومنذ ذلك الحين لم يتغير فيه شيء، لأن مالكه يرى أن أي تحسين فيه لاطائل وراءه. وكان يتردد إلى هذا المقهى الشهير كل من بوريس ڤيان، وسيمون دوبوڤوار، وجان- بول سارتر، ويقضون فيه معظم أوقات النهار. ويذكر صاحب المقهى سارتر جيداً ويقول عنه: «كان أفقر عملائي. كان يكتب لساعات وساعات ويكتفي فقط بتناول فنجان واحد من القهوة».

٢- مقهى LES DEUX-MAGOTS، ويقع في ساحة سان- جرمان- دي بريه:

هناك تمثالان صينيان وشرفة واسعة تطل على ساحة الجرمان- دي- بريه وتتيح التعرف إلى أكثر مقاهي باريس شعبية. وقبل أن تتدفق جموع السياح بأعداد كبيرة من جميع أنحاء العالم، جعل پابلو پيكاسو من هذا المقهى مكاناً مفضلاً لديه للقاء أصحابه ومعارفه. وكان السرياليون، وعلى رأسهم زعيمهم أندره بريتون، يجتمعون فيه ليديروا شؤونهم الأدبية والفنية.

٣- مقهى LA CLOSERIE-DES-LILAS، ويقع في بولفار مونپارناس:

كل ما في العالم الثقافي من نجوم قضوا يوماً واحداً على الأقل من حياتهم في هذا المكان الشهير الذي يعتبر أقدم مقاهي باريس. قرأ فيه لينين (الرأسمال)، وكتب فيه غيُّوم أبولينير ديوانه المعروف (كحول) كما كتب فيه الروائي الفرنسي إتيين رودا- جيل كتابه (سائق سيارة الأجرة). ويتهافت رواده على احتساء الشمپانيا الفاخرة ممزوجة بشراب آخر.

٤- مقهى LA PALETTE، ويقع في شارع السين:

تكسو جدران هذا المقهى سلاوون- جمع ملوّن، وهو لوحة ألوان المصور- ذات ألوان متعددة. وقد رفض صاحب هذا المقهى رفضاً قاطعاً أن يعلّق على الجدران الأعمال الأولى لطلاب أكاديمية الفنون القريبة من مقهاه. ويتكون رواد المقهى بخاصة من فنانين هواة ومن كتاب. ويحسن الجلوس في هذا المقهى إلى مائدة تطل على الشارع لتذوق أفضل أنواع القهوة وألذها.

III برلين:

- مقهى اينشتاين EINSTEIN، شارع KURFÜRSTENDAMM:

هنا ينعم الزائر بالزُّها والهدوء اللذين تحدث عنهما بودلير في قصيدته الشهيرة «دعوة إلى السفر». يرتاد هذا المقهى الأنيق طلاب وأساتذة جامعيون وصحافيون يستغرقون في تسطير بعض مقالاتهم السياسية أو الثقافية.

IV البندقية:

- مقهى فلوريان FLORIAN، ويقع في ساحة سان ماركو PIAZZA SAN MARCO:

لاشك في أن هذا المقهى هو أجمل المقاهي الأدبية في العالم. ويمكن أن ننظم سجلاً حافلاً بأسماء أطرف العظماء الذين كانوا من رواده المعتادين، ولنذكر منهم مثلاً جورج صاند، وريتشارد فاغنر، وتشارلس ديكنز، وغوته. وما يختص به هذا المقهى الشهير هو شراب الـ Tiopolo، ويتكون من «كوكتيل- مفاجأة» ما دام تركيبه يتغير في كل سنة.

V فلورينا:

- مقهى دوناي أرماني DONAY ARMANI، ويقع في ساحة ستروتسي PIAZZA STROZZI:

كان غالباً ما يزوره الكاتب الانكليزي سومرست موم والشاعر الأمريكي عزرا باوند وسواهما من المشاهير. ولقد أصبح هذا المقهى مؤخراً، بعد أن أعيد تأثيثه وتزيينه، أحد الأماكن المفضلة لدى الخياط ومصمم الأزياء وصانع العطور المعروف جيورجيو أرماني. ويُنصح زواره بأن يتذوقوا شايه الفاخر اللذيذ.

VI روما:

– مقهى غريكو GRECO، ويقع في شارع كوندوتي VIA CON-DOTTI:

هنا نجد المشرب الذي يحتسي زواره طلباتهم وقوفاً. ويبدو كأن موائده الصغيرة في القاعة تبرز مباشرة من أحد أفلام فلّيني. ويلذ هنا احتساء القهوة المضغوطة. وكان الفيلسوف الألماني الكبير أرتور شوپنهور يقضي فيه ساعات طويلة للتأمل. كما كان يرتاده الروائي الايطالي الشهير البيرتو موراڤيا.

VII فيينا:

مقهى هاويلكا HAWELKA، ويقع في شارع دوروتير-DOROTHEER-GASSE:

يقدر مثقفو فيينا الجو المخملي الأنيق لهذا المكان، وقد خلده أورصون ويلز في فيلمه الشهير (الرجل الثالث). وكان كل من آرثر وهنري ميلر يرتاده ليتصفح فيه جريدته المفضلة «النيويورك تايمس». ويقدم المقهى أكثر من عشرين نوعاً من أنواع القهوة المعطرة.

VIII جنيف:

– مقهى الكوميدي CAFÉ DE LA COMDIE، ويقع في بولفار الفلاسفة BOULEVARD DES PHILOSOPHES: على الرغم من الضوضاء المخيمة على جو المناقشات في هذا المقهى، كان الأديب السويسري المعروف جورج هالداس يتخذ منه مقراً له، يدون فيه أفكاره

وخواطره. ويحب محامو حاضرة كالڤن أن يرتادوه، بعد القاء دفاعاتهم في المحاكم، ليتذوقوا كأساً من النبيذ الوردي.

**** وفاة ملك الكوميديا الغنائية، الراقص والمغني والممثل جين كيلي GENE KELLY الذي كان يتحدى برقصه قوانين الجاذبية.**

انطفأ مصباح جين كيلي في بيڤرلي هيلس عن عمر يناهز ثلاثة وثمانين عاماً في شهر شباط من هذا العام.

إن الصورة التي يجب ألاّ تغيب عن الأذهان هي صورته كراقص لانظير له، ولا يجاريه بخفته ورشاقته سوى زميله الراقص الشهير الآخر فريد أستير.

تلقى جين كيلي أول دروسه في الرقص وهوفي الثامنة من عمره وذلك في القبو التابع لدارابيه. في الخامسة عشرة قدم في أول حفلة له رقصة «الكلاكيت». وفي السادسة والعشرين بدأ في برود واي بطموح وحيد وهو أن يصبح مصمم رقصات من الطراز الأول.

وجمع هذا الفنان العبقري المجد من أطرافه إذ كان راقصاً ومغنياً وممثلاً ومصمم رقصات ومخرجاً سينمائياً ومنتج أفلام... وما من شك في أنه كان مبدعاً ومجدداً، فبفضله نزلت الكوميديا الموسيقية إلى الشارع. يقول: «كان فريد استير، معلمنا جميعاً، يرتدي ملابس خاصة به تتألف من قبعة كلاك ومن زوج من الأحذية المصبوغة. وكنت أنا إلى جانبه راقصاً عليه سيماء سائق إحدى الشاحنات، وارتدي ملابس مغايرة لملابسه تتألف من كاسكيت وبولو وموكاسان». ومن فيلمه (محطة في هوليود) إلى فيلمه (امريكي في باريس) مروراً بفيلمه (لنغنّ تحت المطر) مثل مع كبار الممثلين والممثلات وحصد عدداً كبيراً من النجاحات. ومن أشهر النساء اللواتي مثلن معه نذكر ليسلي كارون، وسيد شاريس، وديبي رينولدز...

حين بدأت أضواء الكوميديا الموسيقية تشحب وتنطفىء لم يستطع أن يتصور موت هذا النوع من الفنون، فأنتج فيلمه (هوليود. . . هو ليوود!) عام ١٩٧٦، وعبر فيه عن طريقته بأن تدوم ذكرى هذا السجل الحافل الذي سيقدم إلى الناس الأمل، والابتعاد عن الهموم، والاقتراب من السعادة.
تقول ابنته بريدجيت: «ما كان يحركه هو إرادته في أن يجعل الآخرين سعداء. وسواء رقص في فيلم أو لعب مع طفل، فإنه كان يملك على الدوام ما يسمى حب العطاء».

وفيما يلي ترجمة المقال الذي كتبته عنه الممثلة الفرنسية الشهيرة ليسلي كارون في استعراض ذكرياتها معه ووداعه:

«كان عمري ثمانية عشر عاماً، وكنت راقصة أولى في فرقة باليهات الشانزليزيه حين التقيت به للمرة الأولى. كان يبحث عن شريكة لفيلمه (امريكي في باريس). وقد حدثه عني الممثل الفرنسي ايدي كونستانتين الذي كانت زوجته راقصة أولى مثلي. وجاء جين على أثر ذلك ليراني أرقص باليه عنوانه (اللقاء). وما إن انهيت العرض حتى ذهبت إلى النوم فوراً بدلاً من أن أعود إلى غرفة العمل. في اليوم التالي اتصل بي هاتفياً وأجرينا بعض التجارب والتمرينات. . . بعد ثلاثة أسابيع طرت مع أمي إلى لوس انجلوس، وقد استيقظ لديَّ الحلم الذي كان دوماً يراودني. وأخذ جين كل شيء على عاتقه. وعلم أننا، لأسباب مالية، قد حللنا في فندق من الدرجة الثالثة فما كان منه إلا أن قال لي وهو يكتشف المكان ويضطرب لمرآه: «لن تبقيا هنا. إنه لفندق عبور!».

ومنذ البداية حتى النهاية كان رائعاً معي. واشترط عقدي مع شركة المتروغولدوين ماير على اتباع دروس في فن التمثيل. واكتشف جين أن الأستاذ سيء فمنعني من المواظبة على دروسه وقرر أن يصنع مني ممثلة كما صنع بيغماليون من تمثاله شخصاً ناطقاً! . . . وكان يصطحبني معه إلى كل مكان، ولم يكن عليَّ إلا أن أشاهده لأتقدم في مضمار التمثيل. ولم يكن

سيد الرقص فحسب بل كان يهتم أيضاً بتقنية الفلم. وتفوق على المخرج ڤينتشنتي مينيلّي في ترتيب أوضاع عدسات التصوير لالتقاط المشاهد الراقصة. وحين مرضت في أثناء التصوير، جلب طبيبه الخاص، وتدبر الأمر لأعمل يوماً وأرتاح يوماً. ومساء كل سبت كان يدعوني إلى بيته الفخم بهوليوود حيث ينظم أمسيات موسيقية مرتجلة مع نخبة من نجوم عاصمة السينما. وكان يحب الضحك، والغناء، واللهو، ويعبد النساء... ومن أجل النساء أراد أن يصبح راقصاً كبيراً! أضف إلى ذلك أنه تزوج ثلاث مرات... وحين عقد على زوجته الأخيرة، باميلا وورد، كان يناهز السبعين من العمر وكانت هي في الواحدة والثلاثين. وحين كانوا يلفتونه إلى الفارق في السن كان يجيب: «يمكنني أن أكون اسطورة في السينما ورجلاً مع النساء أيضاً».

كان لجين كيلي تأثير كبير في المشرفين على شركة المتروغولدوين ماير، وكانوا يدعون له حرية التصرف الكاملة لشدة ثقتهم به. وكان يأسر أصدقاءه الذين كانوا ينادونه تحبباً «جينو» كما لو أنه إيطالي هو الأمريكي المولود في مدينة بتسبرغ.

وكما في أغنية جان مورو (زوبعة الحياة) افترقنا ثم التقينا ثم قويت أواصر الصداقة بيننا... وأذكر آخر لقاء لنا منذ عام. كنت مدعوة إلى احتفال لافتتاح دار للمسنين التابعين لعالم الفن في هوليوود. وعلم جين بأنني مدعوة، ومع أنه كان مريضاً جداً فقد أصر على الحضور. وأقبل يسنده ممرضان، ثم صعد إلى المنصة. وتمسك بالمنبر، وكان يصعب عليه أن يتكلم، وحين أنهى خطابه لم تكن لديه القوة للبقاء معنا. وذهب لينام وقد أرهقه هذا الجهد الكبير. وسأظل أذكر ما حييت أنه تكبد مشقة هائلة في المجيء إلى الاحتفال وقصده أن يراني... لقد غاب عن عينيّ ولكن ذكراه الجميلة ستظل في أعماقي حتى نلتقي في الحياة الأخرى».

**** (عين الفن في علم الخرائط) كتاب للعالمة الباحثة الفرنسية كـريستين بوتشي- غلو كسمان BUCI-GLUCKSMANN، منشورات غاليليه، باريس.**

تخطر في البال لدى رؤية هذا الكتاب قصيدة ڤيكتور هوغو الشهيرة عن المحيط والملاحين، وقد ورد في مطلعها هذا البيت: «آه! لكم من نوتيين، لكم من ربابنة» اختطفوا في أعماق البحار لأنهم اكتفوا فقط باستشارة الخرائط الرمزية العادية!

خلال العصور التي كان فيها علم اللاهوت مسيطراً على الفكر، لم يكن الناس يتصورون الخليقة إلا في شكلها الجغرافي. وكان العالم، إذ يُنظر إليه من علٍ، مكتملاً، متماسكاً، لايُضاهى، ثم صار الناس، بدءاً من تجاربهم، يسجلون علامات جزئية للشطآن واليابسة، وأصبح لزاماً عليهم أن يرفضوا التفكير في المادة كشيء تحكمه الأرقام. ومنذ ذلك الحين حلت الصورتان البشريتان لبطليموس[٢] وفيسبوتشي[٣] محل صورة بانتوكراتور PANTOCRATOR الذي كان يحكم الأرض: كان هذا الاله يزيد في تكوين الأرض كلما نظر إليها بعينيه المفتوحتين. ولزم التوقف عن ترتيب القارات على شكل زهرة ذات أربع ورقات، والنظر إلى مادية الكواكب السماوية، ورؤية القمر بشفافية البلور. وشهد فن التصوير على هذا التغيير برسمه على صفحة الهلال هُوىً وجبالاً هي علامات خلق قابل للتحول والفساد.

لاتتقيد كريستين بوتشي- غلوكسمان بدراسة دقيقة وآسرة عن هذا التحول في تصور الأرض وعن معاودة الإنسان حقه في النظر إليها، بل يعالج كتابها مسائل لم تُطرق من قبل، و هي مسائل تبدو أساسية: «لماذا يعشق الفنانون الخرائط الجغرافية؟ وكيف تتجاوب لانهاية العالم مع الفن؟». وتلجأ إلى تحليلات نافذة للفنان بروغل[٤] الذي كان يرى «أن عين العالم تصبح عيناً ثاقبة في علم الخرائط»، وكذلك لدى ڤيرمير[٥] الذي تمثل

الخرائط الواردة في تصاويره مقاطع غير مكتملة، وكذلك لدى ياسبر جونس صاحب المبادىء المنجمية، ولدى روبيرت سميثون مبدع الخرائط الزجاجية، والخرائط- المرايا. ويمكن أن يتابع القارىء على مدى الكتاب خواطر حول أعمال مارسيل دوشان[٦]. وترتب المؤلفة الموضوعات التي كانت تعتبر مبعثرة، وتعطي ديمومة الابداع معناها الجديد بها.

إن الخريطة هي عرض للمعلومات العملية عن العالم، وخطاب ايديولوجي. وتلاحظ كريستين بوتشي- غلوكسمان منعطفاً في الاستعمال الفني لعلم الخرائط حول الأعوام ١٩٥٥- ١٩٦٥. وترينا التشوهات، والتنقلات، والمناقلات في العناصر، عرضاً جديداً لابداعات النثر والابتذال وحتى الفراغ. ورغم بعد العالم عن التناغم، فإنه يبدو الآن- كما يقول روبيرت سميثون-: «جميلاً كتراكمات من الأطلال المرمية في السديم». ولكن أليس في ذلك أيضاً، وبطريقة ما، نوع من أنواع علم اللاهوت المضاد؟ ذلك أن الحلم الشيطاني للإنسان هو- بحسب ألفريد جاري[٧]- أن تكون الظلمة موجودة، أو أن يخلق شيئاً غير قابل للتمثل وخالياً من المعنى، وبذلك يصعب على كل خطاب التعبير عنه.

هذا الكتاب الزاخر بالمعرفة والتحليل هو مدخل رائع إلى عبقرية الخلق الفني المعاصر.

هوامش

(١) فرانشيسكو بوروميني BOROMINI: مهندس معماري ايطالي (١٥٩٩- ١٦٦٧). أحد معلمي الفن الباروكي الايطالي. اسلوبه لايخلو من التعقيد لكنه متألق. شيد في روما كنيسة القديس شارل ذات الينابيع الأربعة، وكنيسة القديس ايف.

(٢) كلود بطليموس PTOLÉMÉE: فلكي وجغرافي ورياضي اغريقي من القرن الثاني بعد الميلاد. ولد في مصر العليا. له كتاب (القواعد الكبرى في الرياضيات) وهو تجميع واسع للمعارف الفلكية لدى القدماء، وله أيضاً كتاب (الجغرافيا). وكان يُلجأ لهذين الكتابين حتى نهاية

القرن الوسيط وعصر النهضة. وكان كلود بطليموس يتصور الأرض ثابتة في مركز العالم.

(٣) أميريغو ڤيسبوتشي AMERIGO VESPUCCI أو أميريك ڤيسبوس: رائد بحار ورحالة فلورنسي (١٤٥٤– ١٥١٢). قام بعدة رحلات إلى العالم الجديد. وعلى غير علم منه أعطى مارتن والدسي مولر القارة الأمريكية اسمه الصغير AMERIQUE.

(٤) بروغل BRUEGEL: اسم أسرة شهيرة من الفنانين الفلمنكيين. أولهم بيتر، المسمى «بروغل الشيخ» (١٥٢٥/ ١٥٣٠– ١٥٦٩). رسم مناظر مستوحاة من التراث الشعبي، كما رسم مناظر ريفية وتاريخية. رزق بولدين: بيتر الثاني، المسمى «بروغل الجحيم» (١٥٦٤– ١٦٣٨) واشتهر برسم الحرائق والفواجع. ويان، المسمى «بروغل المخملي» (١٥٦٨– ١٦٢٥) رسم لوحات تمثل أزهاراً ومشاهد توراتية أو رمزية بمنتهى الدقة والإحساس.

(٥) يوهانس ڤيرمير JOHANNES VERMEER (١٦٣٢– ١٦٧٥). بعد أن طوى النسيان ذكره طويلاً، اعتُبر أحد كبار مصوري القرن السابع عشر. وتحوي أعماله القليلة مشاهد من الحياة الداخلية، وبعض الصور الشخصية، ومنظرين من المدينة، تدل كلها على رؤى باطنية قوية. وتخدم ميله إلى الجوهر الصامت للأشياء شدة التقنية المتسمة بالدقة في ألعاب النور والظل وفي مواد التناغمات اللونية. من أشهر لوحاته: نبلاء وسيدة يحتسون النبيذ/ منظر مدينة دلفت / الرسالة/ سيدة الارغن الصغير، الخ.

(٦) مارسيل دوشان DU CHAMP: مصور فرنسي (١٨٨٧– ١٩٦٨). حاذى المستقبلية بلوحته (عارية تنزل سلماً، ١٩١٢). ثم ابتعد عن الرسم حوالي ١٩١٣– ١٩١٥ وانتج «المصنوعات الجاهزة»، وهي أشياء مستعملة اسبغ عليها بسخرية اسم «الأعمال الفنية». وانطلاقاً من العام ١٩١٥ أصبح في نيويورك أحد رواد الحركة الدادائية، وقد طبعت بطابعها أغنى أعماله وأعذبها. أشهرها لوحة (العزَّاب يعرُّون العروس) التي نفذها على لوح من الزجاج كبير (١٩١٥– ١٩٢٣، في متحف فيلادلفيا). وقد استوحت امريكا أعمال مارسيل دوشان وممارساته ومواقفه فيما يتعلق بالفن الشعبي، وفن اشتراك الجمهور بأحداث المسرحية لخلق التأثير العفوي الطبيعي، وكذلك فيما يسمى الفن التصوري.

(٧) الفريد جاري JARRY: كاتب فرنسي (١٨٧٣– ١٩٠٧). مبدع شخصية «أوبو UBU» [أوبو ملكاً / أوبو المقيد/ أوبو على تلة] وما يسمى بـ «الپاتافيزيك PATAPHYSIQUE» كما في كتابه (حركات وآراء الدكتور فاوسترول). ويعتبر جاري أحد أسلاف السرياليين.

– (أوبو ملكاً): مسرحية ضاحكة لالفرد جاري (١٨٩٦، بطلها «الأب أوبو»، وهي صورة كاريكاتيرية هزلية للحماقة البورجوازية والوحشية البشرية.

– «الباتافيزيك»: كلمة اخترعها الفريد جاري إشارة إلى «علم الفرد» الذي يجد حلولاً خيالية للمشكلات العامة.

كتاب الشهر

أوروبا: دروس ونماذج
ماذا تعلمنا أوروبا؟
تأملات في التطور التاريخي

ميخائيل عيد*

في كل شيء موعظة للعاقل لأنه عاقل، والجاهل لا يتعظ بشيء فلو اتعظ لما بقي جاهلاً..

لكن المواعظ لا تعصم الحكيم من الخطأ.. فالأحوال قد تتشابه لكنها تبقى متفردة، وليس في الإمكان أن نستحم في ماء النهر الجاري مرتين.. والمسألة هي أن نهر الزمن لن يكف عن الجريان...

---

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، من مؤلفاته: «ملاحم الجبال الهرمة»، «غزالة النهار».

إن التعلم من تجارب الآخرين لازم لنا في كل أمر وعلى كل صعيد، لكن تقليد الآخرين واقتفاء خطواتهم خطوة فخطوة سيحجب عنا، إذا لم نفتح عيوننا جيداً، ذلك الجديد الذي يولد كل يوم.. إذن، فلنجعل التجربة ضوءاً نسلطه على الأحداث والمسائل، لاعيناً نرى بها الأحداث والمسائل.. وليكن في اعتبارنا أولاً وأخيراً، أن المسائل كلها نسبية...

أما اعتبار اوروبا مركز الكوكب، واعتبار الأرض مركز الكون، فمسألة فيها نظر، حتى لو غضب الداعون إلى ذلك من بعض الاوروبيين والمتأوربين..

ليس موضوعياً من يقلل من أهمية «التجربة الأوروبية» في القرون الأخيرة من تاريخ الحضارة.. لكن تجربة أوروبا ليست تجربة واحدة.. ففي أوروبا تجارب عديدة تتوافق حيناً وتفترق أحياناً، وقد تتفق أحياناً في الكثير من الجزئيات ثم تفترق من حيث الخطوط العامة أو العكس، بل ربما كانت تجربة بلد أوروبي ماأشبه بتجربة بلد من آسيا أو من امريكا اللاتينية، وربما كان عامل النجاح هنا في ظروف معينة هو عامل الفشل هناك في ظروف مختلفة. وتبقى دراسة التجارب كلها مفيدة كل الفائدة.

كتاب «أوروبا: دروس ونماذج» تأليف ديتر سنجهاز، وترجمة ميشيل كيلو.... صدر عن وزارة الثقافة في دمشق مؤخراً حاملاً الرقم (٢٢) من سلسلة «دراسات اجتماعية» التي تصدرها الوزارة.

يؤكد المؤلف في المقدمة الخاصة «بالطبعة العربية» أن اوروبا «ليست كتلة صماء، بل هي تكوين شديد التباين، يشبه إلى حد ما مختبراً تاريخياً جربت فيه أكثر طرق التطور تبايناً: ماكان منها ايجابياً وسلبياً ومختلط النتائج»(ص٥-٦) ومن ثم فهو يرى «أنه لأمر مفرح أنه توجد اليوم ضمن أوروبا، مساع جدية كثيرة تتعلم أن تفهم المجال العربي-الاسلامي في تنوعه، رغم وحدته الثقافية الواسعة، فهذا الطريق وحده هو الذي يمكنا من تجنب الأحكام المسبقة والجاهزة حول الآخرين وأنفسنا. وهذا الطريق وحده

يجعل التفاهم ممكناً عبر الحدود بين القارات»(ص٧). وفي أيامنا يتركز النقاش «على العالم الثالث وليس على اوروبا» إذ اعتبرت اوروبا وبعض «مستعمرات المستوطنين فيما وراء البحار» مجتمعات رفيعة التصنيع.. ثم إن «الطروحات» التي وضعت «في العالم المتطور إنما وضعت «كي تطبق على العالم الثالث»(ص١١-١٢) والرغبة «في استخلاص العبر من تاريخ التطور الاوروبي الأحدث، الشديد التنوع، هي أيضاً من علامات التمحور على الذات الاوروبية».

ويحدد المؤلف الكثير من المشكلات في صيغ أسئلة.. وقديماً قيل «السؤال نصف العلم»... ومن الأسئلة-القضايا التي يطرحها على سبيل المثال: «ماالوزن الذي يجب أن نعزوه إلى العوامل الداخلية والخارجية لدى حدوث نجاحات أو اخفاقات في التطور الاقتصادي؟»(١٣) وماالرابطة «التي يمكننا رؤيتها في تاريخ التطور الاوروبي بين بنية اجتماعية سائدة وبين نمط ومدى نمو القوى المنتجة» وتتفرع أسئلة من الأسئلة: «أي دور لعبته الزراعة في سيرورة التطور؟ ماالعلاقة التي يمكن ملاحظتها بين العدالة في التوزيع وبين النمو والتطور؟ هل توجد روابط بين التزود بالموارد الطبيعية وتعبئة المعرفة والكفاءات وبين امكانية نجاح التطور وماالشروط التي كبحته.»؟ وما«القيمة التاريخية التطورية التي يجب عزوها إلى سياسة التطور الاشتراكي في اوروبا»؟ فالمشروع الاوروبي التمحور يصطدم «بتحفظات جدية في أيامنا»(ص١٤) «كما أن النزعة الاوروبية تتجاهل التجارب الأساسية لتطور اوروبا بالذات»(ص١٥)

«إن ادماج العالم الثالث ضمن سوق عالمية تفصله عنها فجوة تطورية كبيرة لن يفضي إلى حل فعال لمشاكل تطور اميركا اللاتينية وافريقيا وأسيا» ولهذا ينبغي «انفكاك» العالم الثالث عن النظام «الاقتصادي العالمي» و«التوسيع الفعال أفقياً للأسواق القومية (الوطنية) الداخلية-والتعاون مع البلدان النامية الأخرى»(ص١٦).. إن «تجاهل بعض الخبرات الأساسية

لتاريخ التطور الأوروبي هو من الأسباب الأساسية لتعاظم فشل تطور هذه المجتمعات»(ص١٩).

يؤكد المؤلف في الفصل الأول أن تاريخ البشرية اتصف دائماً «بوجود فجوات تطور بين المجتمعات المختلفة، وبين قارات وحضارات بكاملها». ولم «تحدث خطوة تتجاوز التجارة البعيدة المحضة إلا عندما تكوّن تقسيم عالمي للعمل مال إلى الانتشار فوق العالم بأسره»(ص٢٣) ولم تتبلور فروق التطور ضمن اوروبا «إلا في القرن التاسع عشروالعشرين» وكانت انكلترا أول من قام باختراق تطوري «بسبب زيادة كبيرة في انتاجية الاقتصاد الانجليزي» حيث أن «الثورة الصناعية أعقبت ثورة زراعية لاتقل أهمية عنها، وتلت استكمال بناء الشبكات التجارية الداخلية والدولية وإقامة بنية تحتية متطورة، وتوسيع المؤسسات القانونية والسياسية التي زادت الأمن القانوني، ووسعت، بصورة تدريجية فرص المشاركة السياسية». وثمة سبب ثان «للهوة المتعاظمة بين المجتمعات متباينة التطور، يكمن في قبول وتيسير التواصل الدولي والاتصالات العالمية»(ص٢٤-٢٥).

والمؤلف لايرى «تطور المجتمعات الرفيعة التصنيع شيئاً مفروغاً منه، والتأخر مشكلة، ظاهرة تحتاج إلى تفسير» بل يرى من الأفضل «اعتبار التطريف وضعاً طبيعياً والتطور الناجح استثناء» وغالبية «البلدان المتطورة «مرت بمراحل حرجة»(ص٢٧) وقد خضعت مجتمعات «منظمة التعاون والتجارة الحرة» لتحديات «حقيقية من جانب انكلترا المتفوقة» وقد رغبت في حماية «نفسها من الغرق تحت طوفان السلع الانجليزية الرخيصة»(ص٣٤). وحمت نفسها بإجراءات وقائية منها «رسوم الحماية وسياسة منع الواردات»(ص٣٥). وقد اعتبرت حماية الزراعة «حماية للبقاء» وليس بين بلدان اوروبا «العالية التصنيع في أيامنا بلد واحد- باستثناء سويسرا وهولندا- تطور في ظروف تجارة حرة متواصلة»(ص٣٦) أما الجهل «المطبق تقريباً بتأملات الكوريين الشماليين» فهو لا«يرتبط فقط بوصول معلومات قليلة

عادة إلى العالم الخارجي من هذه البلاد المعزولة نسبياً، بل يقترن أيضاً بأحكام مسبقة معندة ضد طريق تطور مثير للاهتمام من جوانب كثيرة»(ص٣٨)

لقد وجدت «أنماط متعددة من الأجوبة على التحدي الانجليزي»:

١ـ ارتبط رد الفعل ارتباطاً حاسماً بدرجة التطور التي بلغها المجتمع الخاضع للتحدي لحظة بدء التنافس الاستبعادي المهدد.

٢ـ حجم المجتمع الخاضع للتحدي. فالدول الاقليمية كثيرة السكان تتمتع «بحماية تنبع من حجمها»

٣ـ النقطة الزمنية التي يتم اختيارها للقيام بمحاولة التطور اللحاقي..

٤ـ ثمة أنماط «من رد الفعل على ضغط التطريف تأخذ شكل استراتيجيات تطور انفكاكية أو دمجية» (راجع الصفحات ١٠-٤١-٤٢)

النمط رقم(١): «التطور الانفكاكي ـ الدينامي الداخلي» ومثاله بلجيكا وهي «من بلدان مبكرة التطور» وهي البلد الوحيد القليل السكان الذي سار مبكراً «على طريق موجه نحو استغلال قدراته الداخلية الخاصة»(ص٤٣)

النمط الثاني: «التطور الاندماجي ـ الموجه نحو التصدير» ويتجه «هذا النمط من التطور في حالته المثلى نحو الأخذ بتجارة حرة غير مقيدة بأي قيد»(ص٤٦) ومثاله: «سويسرا منذ نهاية القرن الثامن عشر، وهولندا منذ نهاية القرن التاسع عشر»(ص٤٧).

النمط الثالث هو: «التطور الاندماجي ـ الانفكاكي» «حيث استخدمت الموارد الزراعية والغابية والمعدنية الموجودة في تلك المجتمعات استخداماً موجهاً نحو التصدير، في حين مورست سياسة انفكاكية في المراحل اللاحقة، اتفقت مع النموذج المألوف لتصنيع ابدال الواردات، الذي يستغني في طور أول عن السلع الاستهلاكية المستوردة ثم سلع المواد الأساسية وسلع صناعة التجهيزات، وتحل في طور تال آلات مصنوعة محلياً محل الآلات المستوردة من الخارج»(ص٤٩).

النمط الرابع: «التطور الاندماجي-الرأسمالي الدولتي» وتتصف حالاته «بأولية الدينامية الداخلية في تطورها» محفوزة بقدر كبير بتدابير «اتخذتها الدول لدعم الصناعة» وهنا تتدخل الدولة «تدخلاً فعالاً ومكثفاً في الحدث الاقتصادي من خلال الاستثمارات والطلب»(ص٥١).

النمط الخامس: «التطور الانفكاكي-الاشتراكي الدولتي» «تتدخل الدولة فيه لحماية وتقوية الأنشطة الاقتصادية الفردية، فتتحول هي ذاتها إلى وكالة للتطور»(ص٥٤) ووظيفة سياسة «التطور الاشتراكية هي جعل التطور اللحاقي ممكناً في أطراف الاقتصاد العالمي، بعد القطع مع الاقتصاد الرأسمالي الدولي وضد الضغط المتواصل والمتزايد للتطريف».

النمط السادس: تطور لحاقي لدى بلدان انتقالية» وقضية ما إذا «كانت بعض البلدان الانتقالية ستنجح خلال العقود القادمة في التحول من بلدان طرفية إلى بلدان متطورة هي مسألة مختلف عليها ويصعب حسمها بصورة نهائية انطلاقاً من الخبرة العلمية»(ص٥٨). ومالا شك فيه هو وجود رابطة وثيقة بين التطور الاقتصادي «وبين الظروف السياسة التي حدث التطور في ظلها في كل حالة من الحالات»(ص٥٩)

وبقيت التجارة الحرة «الوصفة الأساسية التي تعد بنجاح التطور اللحاقي مع أنها عقيدة تتناقض والتجربة التاريخية من جوانب عديدة» فهي عادة لا يأخذ بها إلا الأقوياء. فبريطانيا التي تعتبر «حصن فكر التجارة الحرة والسياسة المتفقة معها لم تأخذ بهذه العقيدة إلا بعد تحديث زراعتها وبلوغها ذروة التطور الصناعي العالمي»(ص٦٠) والتجارة الحرة ورسوم الحماية «سلاحان مختلفان يحققان الهدف ذاته: تقوية الموقف الصراعي الخاص في المنافسة»(ص٦١). واللافت للنظر أن إعلانات البلدان المتطورة «حول سياسة التطور الموجهة إلى البلدان الأقل تطوراً منها، تتناقض مع تجربتها التاريخية الخاصة»(ص٦٥)

وبتفحص تاريخ المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية «في القرنين التاسع عشر والعشرين نعثر «على رابطة وثيقة وجلية بين تحديث الزراعة والتصنيع الناجح، أو بين عدم تحديث الزراعة وفشل التصنيع»(ص٦٩) وتاريخ تطور البلقان «يؤكد الارتباط الوثيق بين ركود الزراعة واستحالة التصنيع خلال بدايات أولى متعثرة»(ص٧٠) وتبرز «سيرورات تصنيع دينامية بصورة خاصة في المجتمعات ذات القدرات الانجازية المرتفعة في الزراعة». وعلى تحديث الزراعة المكثف والمبكر أن يترجم نفسه «في تصنيع مكثف ومبكر»(ص٧١) وقد ينطلق «تحديث الزراعة من ورشات عائلية قابلة للحياة وراسخة، وتجري سيرورة التصنيع بطريقة تدرجية انطلاقاً من نمط تصنيع عادي» والرابطة «المفترضة بين التطور الزراعي والصناعي يجب أن تقوم داخل الدولة الاقليمية ذاتها»(ص٧٣). وفي ظروف معينة قد يوجد «تصنيع دون تحديث زراعي يسبقه» كما في «سويسرا والنرويج» وقد يتم تحديث «الزراعة دون وقوع التصنيع» كما حدث في «الأراضي المنخفضة»(ص٧٤-٧٥) وقد يرتفع «حجم الانتاج الزراعي»، دون تحديث زراعي «موجه نحو التكثيف والمكننة، بل لأنه كان نتيجة نمو توسعي في الإطار المؤسسي التقليدي»(ص٧٦)

ثمة طريقان في سيرورات تحديث الزراعة «ينجم الفارق بينهما عن تباين الكثافة السكانية للمجتمعات الزراعية»(ص٧٩) فمع «وفرة احتياطي الأرض وندرة القوى العاملة، انطلق تحديث الزراعة في البلدان قليلة السكان من انتاجية مساحية متدنية وانتاجية عمل مرتفعة. ولكن حتى في هذه الحالة، ارتبطت انتاجية مساحية ماانفكت ترتفع بدورها نتيجة سيرورة تحديث الزراعة المعتمدة على المكننة والتكثيف»(ص٨١). وقد ارتبطت «سيرورة تعميم الرسملة بحجم ووتيرة انحلال البنى الاقطاعية»(ص٨٢).

إن «الميكانيكية الداخلية الضرورية لسيرورة نضج اقتصاد منسجم وقادر على المنافسة ليست موجودة في الاقتصادات الطرفية»(ص٨٣).

وتبين طرق تطور المجتمعات الأوروبية أن «طرق التطور الذاتية التمحور» قد تكونت «من عناصر متباينة ومختلفة بسبب اختلاف الموارد من حالة تطورية لأخرى» وتقول الخبرة إن «العوامل المختلفة التي عززت التطور إبان سيرورة تحديث الزراعة والتصنيع المستقلة لعبت هي ذاتها دوراً كابحاً للتطور، حين كانت توضع في سياق مجاف لتحديث الزراعة»(ص٨٤)

وقد يكون عدد السكان الكبير «عاملاً هاماً في التطور» لكن تاريخ التطور لا يؤكد «وجود رابطة مباشرة بين حجم السكان وفرص التطور»(ص٨٥) أما عن دور «البنية التحتية فقد «سهّل النظام المتشعب الواسع من الطرق والأقنية في انجلترا وبلجيكا وأقسام من فرنسا انتشار اقتصاد السوق، بالمقارنة مع الأقاليم ذات المواصلات الأقل. إلا أن بناء البنية التحتية كان متبايناً أشد التباين من حالة لأخرى»(ص٨٦). وتحتل السياسات «الاقتصادية الخارجية الحمائية أو القائمة على حرية التجارة موقعاً واضح التباين في الترابطات المؤسسية والثقافية التقليدية» فرصة «تستحق الذكر لكبح قوى التطور المحررة مؤسسياً» ومن ثم فإن «فجوات التطور بين البلدان الرائدة والبلدان اللاحقة بها»، «ليست ظاهرة من ظواهر العقود الماضية» فهذا الميل «غدا فعالاً على نطاق عالمي ابتداء من القرن التاسع عشر». وثمة ردود فعل «انفكاكية واندماجية متباينة الأبعاد على التحدي الانجليزي»(ص٩١) وكانت البنى المؤسسية المتكونة تاريخياً «ذات دور مقرر بالنسبة لاتجاه التطور»(ص٩٤).

ويشكك المؤلف في إمكان الإحاطة إحاطة مجدية «بتاريخ تطور أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، إذا ما بقيت نظراتنا مركزة على أوروبا» ويسأل: «أليست الكولونيالية والامبريالية جزءاً تكوينياً من تاريخ تطور أوروبا؟ ألا تشوه تحليلات تسقط العالم الثالث من شروحها الصورة العامة للأوضاع تشويهاً كبيراً؟ الخ»(ص٩٥) ثم يخلص إلى القول «لاشك في أن اقتصاداً عالمياً قائماً على تقسيم العمل تكوّن بالتدريج منذ نهاية القرن

الخامس عشر. ولاخلاف على أن المجتمعات الأوروبية نهبت بقية مناطق العالم بمقادير متباينة»(ص٩٩)

وقد أصبح فرط «تخصص اقتصاد مافي انتاج سلع غذائية ومواد خام زراعية ومعدنية موجهة نحو التصدير العقبة الأساسية أمام طريق تطور ذاتي التمحور» وتحليل الحالات التاريخية «المخالفة» التي عرفت درجة «رفيعة من التخصص دون أن تعرف مع ذلك تشوهاً مماثلاً، هو أمر بالغ الأهمية بالنسبة للتمييزات اللاحقة في نظرية التطور، وللنقاش حول السياسة التطورية في آن معاً»(ص١٠٣).

ويقدم المؤلف «تطور فنلندا كمثال» فهي التي تثير الدهشة «سيرورة نموها وتطورها الهائلة الدينامية خلال العقود الأخيرة»(ص١٠٤) فقد استطاعت وقد بنت تطورها طوال عقود «على اقتصاد غابي تصديري، التفوق على انجلترا، رائدة التطور الصناعي الأوروبي»(ص١٠٥) وإذا أخذنا بالحسبان «تاريخ فنلندا السياسي، فإن صورة سياستها غير الملائمة للتطور تصبح أكثر وضوحاً»(ص١٠٧) إذ كان وضعها السياسي هشاً «تجاه روسيا القيصرية وبالتالي تجاه الاتحاد السوفياتي وكذلك تجاه القوى الغربية»(ص١٠٨) ولايمكن فهم تطورها «إذا لم ننطلق من ارتباطه بالسوق العالمية»(ص١٠٩) والعامل الهام الثاني في تطورها هو «تنويع بنية انتاجها الصناعي في اتجاه الصناعة المعدنية وصناعة بناء الآلات»(ص١١٢) وحين أخذت صناعتها المعدنية «تحتل موقعاً هاماً في الاقتصاد الوطني، حدَّت الزراعة نفسها»(ص١١٤) ولاينسى المؤلف أن يذكر أن «فنلندا كانت عند منعطف القرن البلد الأكثر تأخراً في اسكندينافيا» ثم ينتقل إلى الكلام «حول طريق تطور النرويج».

«عانت البنية الاقتصادية النرويجية من قصور تجلى في واقعة أن انتاج السلع التصديرية الهامة أحدث تأثيرات تشابكية ضئيلة وحسب على بقية الاقتصاد. يطبق الشيء ذاته على الأسطول التجاري الذي كانت تأثيراته

قليلة على الاقتصاد الداخلي». «لكن الصناعية النرويجية عرفت منذ منعطف القرن نهوضاً كبيراً أساسه طاقة المياه، المتوفرة بكثرة، في انتاج الكهرباء»(ص١١٦). وقد وجدت اختراعات «نرويجية أسهمت في تطوير محطات توليد الطاقة من المياه وفي المعالجات الكيميائية الكهربائية» وأصدرت القوانين التي قيدت «الاستثمارات الموجهة نحو الاستمرار في بناء محطات طاقة مائية من قبل رأس المال الأجنبي»(ص١١٧) وعلى الرغم من «تبعية النرويج المرتفعة للتصدير فقد نجحت في تجاوز البنية الاجتماعية التناحرية التي كانت لها ذات يوم»(ص١١٨)

وبدأ تطور «الدانمارك، أول مابدأ، بتحديث الزراعة» ويشبه دور الزراعة هنا «دور الأخشاب في فنلندا، والملاحة في النرويج». وإذا زاحمت حبوبها الحبوب المستوردة حولت «فلاحيها إلى زراعة الأعلاف وتربية المواشي وتصنيع المنتجات الحيوانية كالحليب واللحوم»(ص١١٩) وتم منذ البداية «توسيع واحتواء تدريجي لطاقات التطور الكامنة في السوق الداخلية ثم دفع قطع العلاقات الاقتصادية الخارجية النظامية خلال الأزمة الاقتصادية العالمية في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات الدانمارك إلى القيام باندفاعة تصنيعية واسعة، قادت بدورها إلى تنويع المنشآت الإنتاجية وتعميق رأس المال»(ص١٢١).

في تطور السويد اجتمعت فعاليات البلدان الأخرى «المذكورة كلها في بلد واحد»(ص١٢٢) وكان «تناقص سكان الأرياف في السويد بطيئاً بمقارنته مع الدانمارك والنرويج، وسريعاً جداً بمقايسته مع فنلندا»(ص١٢٤)

ويرى المؤلف أن أحد أسباب عدم «سقوط البلدان الاسكندنيافية في الطرفية» يرجع إلى «انتقالها المبكر من انتاج سلع تكديسية كالحبوب والأخشاب والأسماك وفلزات الحديد. . .الخ إلى المرحلة الأولى من تحسين السلع وتحويلها»(ص١٢٦) وربما كان «أمراً حاسماً بالنسبة لتطور اسكندينافيا بمجمله أن انتاج سلع تكديسية غير محولة قد وصل في البداية

إلى حجم كبير بالفعل بالقياس إلى الاقتصادات المحلية الصغيرة والقليلة السكان»(ص١٢٧). «إن التحدي الذي وجهته إلى البلدان الاسكندينافية بلدان تفوقهاتطوراً وانتاجية» لم يفض «إلى الركود بل استثار ردود أفعال تجديدية، أطلق حوافز تنموية وتطورية أمدتّها بالقدرة على التنافس مع العالم»(ص١٢٨). وكان «وجود الطلب الأجنبي شرطاً لازماً لنجاح سيناريو التطور الاسكندينافي» وكانت لمثل هذا السيناريو متطلبات «ثقافية - اجتماعية ومؤسسية خاصة منها: »

- بنية زراعية لاتعوق تحديث الزراعة
- توزع معتدل وليس حاد التفاوت للموارد الهامة
- توزيع الدخول توزيعاً يسمح بنشاط ادخاري موجه نحو الاستثمارات الانتاجية الهامة.
- نمط تربية مرتفع وسطياً لدى السكان
- مشاريع خاصة راغبة في الاستثمار، فلاحون نظموا أنفسهم سياسياً، وعمال نظموا أنفسهم في نقابات وأحزاب عمالية
- نشر التقدم التقني في جميع القطاعات
- توفر إطار دولتي مستقر
- إقامة البنية التحتية كأساس ونتيجة للتمايز بين القطاعات الاقتصادية وفي داخلها(راجع ص١٢٩-١٣٠).

وكان «للديمقراطية الاجتماعية الاسكندينافية» دورها الكبير(ص٣٢). وقد ساعدت «الدراسات الأحدث التي نفذها المصرف الدولي في إعادة اكتشاف أهمية التفاوت الاجتماعي المعتدل في دعم التطور عند بداية نمو اقتصادي معزز» ويجب ألا يؤدي النمو المعزز في ظروف «التفاوت المعتدل للموارد وللدخل، إلى توسيع الفقر المطلق لدى الشرائح الاجتماعية الدنيا»(ص١٣٥)

وجواباً عن سؤال: في أية شروط غدت بلدان الاقتصاد الموجه التصدير بلداناً طرفية، وفي أية شروط طورت نفسها تطوراً ذاتي التمحور؟ يحلل المؤلف حالتي الدانمارك والاورغواي، وقد تم اختيارهما «مصادفة وعن قصد في آن معاً» إذ أن «تمركز الشركاء الخارجيين وتمركز السلع يمكن ملاحظتهما في الدانمارك والاورغواي منذ منتصف القرن التاسع عشر في أبعد حد»(ص١٣٨) وقد قادت «دينامية النمو الموجه نحو التصدير بلداً كالدانمارك إلى اقتصاد ومجتمع متروبولي نموذجي (تطور ذاتي التمحور) بينما قادت إلى تطريف الاورغواي، رغم تماثل الإطار الاقتصادي العالمي»(ص١٣٩).

لقد اتسم تطور الدانمارك «بنزع واسع للاقطاعية، وبظهور فلاحين أحرار اقتصادياً ارتبطت بهم بداية تحديث الزراعة»(ص١٤٠). وبالتحول من «اقتصاد حبوب تصديري إلى زراعة منتجات محسنة موجهة نحو التصدير احتلت الدانمارك موقعاً جديداً في الاقتصاد العالمي»(ص١٤٢). وحدث «دفع تحديثي جديد عكس نفسه في تعاظم تكثيف ومكننة القطاع الزراعي، أو رسملته التامة»(ص١٤٣) ونشأت في القطاع الزراعي «بنى تشابكية كثيفة نعتبرها في أيامنا تعبيراً عن تطور قطاعي ذاتي التمحور»(ص١٤٤). وتم تأطير «معزز للحرف المحلية وتصنيع مربوط بالزراعة» وتلفت النظر «نسبة العاملين في القطاع الثالث المرتفعة نسبياً» وقد تميز الشعب الدانماركي بدرجة «تعليم مرتفعة نسبياً»(ص١٤٥) وعرفت الدانمارك «قدراً كبيراً من التنظيم الذاتي السياسي والاقتصادي للفلاحين الأحرار»(ص١٤٦) وترجع «القدرة على القيام بالتحديث الزراعي والتجديد الفعالين أفقياً إلى معطيات بنيوية اجتماعية»(ص١٤٧) ووجدت الدانمارك «نفسها مكرهة على التخلي عن السياسة التجارية الليبرالية» وعلى «انتهاج سياسة اقتصادية حمائية» وسدت سياسة الدولة «في توفير القطع الأجنبي السبل أمام دخول السلع الأجنبية إلى البلاد وسمحت باستيراد

ماتمس الحاجة إليه دون غيره، فخلقت الحوافز اللازمة لإنتاج السلع الأخرى محلياً»(ص١٤٩)

أما الارغواي فوجدت نفسها «في وضع خاص من التبعية» وضع يرجع «إلى إقامة مجتمع وظيفته تلبية الطلب الخارجي»(ص١٥١) وعند «منعطف القرن، كانت البنية التحتية لاورغواي في أيد بريطانية»(ص١٥٤) و«كمنت مشكلة الصادرات الزراعية للأورغواي، كما يقول نوهلن، في كون فوائض التصدير لم تستخدم لتوسيع الجهاز الانتاجي للبلاد، وإنما استخدمت لاستيراد سلع استهلاكية وترفيه مخصصة لأقلية اجتماعية تقتدي في سلوكها بأوروبا»(ص١٥٥) وكانت «الأرباح المحولة إلى الخارج، الناجمة عن رأس المال الانجليزي الموظف في السكك الحديدية، تعوق بدورها تنويع البنية التحتية كبناء الأقنية التي كانت ستسهل التكثيف الزراعي»(ص١٥٦) وقد «دمجت السكك الحديدية والمصارف وصناعة اللحوم والرساميل الانجليزية في نهاية القرن التاسع عشر الاورغواي في الاقتصاد الأطلسي وجعلتها بلداً متخصصاً في انتاج سلع رعوية تحتاجها أوروبا. بالمقابل، استهلكت الاورغواي سلعاً أوروبية جاهزة»(ص١٥٧) وبسبب «التباطؤ في النمو الاقتصادي الداخلي والركود منذ خمسينات هذا القرن، بدأت أزمة الديمقراطية البرجوازية في نظام الرأسمالية الطرفية الاقتصادية»(ص١٦٠)

إن فرص الدانمارك والاوروغواي المختلفة «في التصدير إلى السوق العالمية لايمكن أن تكون سبب تباين تطورهما»(ص١٦١) ويكمن الفارق الجوهري بين طريقي تطورهما «في تباين الموقع الذي يحتله القطاع الأول في اقتصاديهما»(ص١٦٢) إن بنية «الاوروغواي الاقتصادية قد حملت دوماً عيوب الرأسمالية ـ الطرفية المحايثة لها ولغيرها من بلدان أميركا اللاتينية، وإن كان وضعها الاستثنائي قد تجلى من خلال نجاحها لفترة طويلة ـ بفعل اقتصادها التصديري الناجح نسبياً في الحيلولة دون اشتداد عيوبها الاقتصادية

والسياسية» . إن الفروق النوعية بين البلدين هي أن «زراعة الدانمارك تكثيفية وزراعة اوروغواي توسعية، وبنية الصناعة الدانماركية عالية التنوع بينما صناعة الاوروغواي قليلة التنوع وقليلة الرسملة» وتنبثق «ضخامة القطاع الثالث في الدانمارك من التنوع النسبي لبنية زراعتها وصناعتها، بينما ينجم حجم القطاع الثالث في الاوروغواي عن التاريخ السياسي للبلاد»(ص١٦٤) وفي الاوروغواي «ميل متدن إلى الاستثمار وميل مفرط إلى الاستهلاك»(ص١٦٦) .

«إن الحجم الصغير لبلد من البلدان لايؤدي إلى ضيق سوقه الداخلية، مالم تتوزع موارده الخاصة توزيعاً شديد التفاوت»(ص١٦٧) . وقد ركزت اوروغواي دوماً «على تدريس الحقوق والفلسفة والفنون، وقصرت في التدريس التقني - البراجماتي»(ص١٦٨) ولانستطيع أن «نرى كيف سيمكن للاوروغواي تجاوز المأزق التنموي الذي تغرق فيه، إن هي لم تقم بإصلاحات بنيوية في زراعتها»(ص١٧٠) .

ويقدم المؤلف «أمثلة أخرى - نيوزلندا - مصدر زراعي صغير آخر» فقد جاء «الدفع التنموي الحاسم للاقتصاد النيوزلندي من الصادرات الزراعية» وكانت قاعدتها التصديرية «اقتصاد رعي»(ص١٧١) وبالتغلب «على ملكية الأرض الكبرى، وبناء وحدات انتاجية صغيرة بالمقاييس المحلية كبيرة بالمعيار الاوروبي المتوسط، تم وضع الأساس الملائم لتكثيف الزراعة»(ص١٧٣) وقد انتهجت نيوزلندا «مساراً اقتصادياً حمائياً تخالطه تدابير تدخل دولتيه»(ص١٧٦) وقد أفلتت «من التطريف بفضل نزع اوليجار شيتها السياسية أولاً ثم الاقتصادية، دون أن تتمكن من بلوغ بنى متجانسة - متنوعة مماثلة لبنى الدانمارك» المثال الآخر عنوانه «هولندا وايرلندا - حالتان أخريان»(ص١٧٧) إن وضع هولندا يتشابه «أشد مايكون التشابه مع وضع الدانمارك» ويمكن فهم جوانب كثيرة من تطور هولندا بربطها «مع تطور منطقة الراين وحوض الرور . فالارتباط بهذا المركز الديناميي لنمو ألمانيا كثف

العلاقات الاقتصادية بين المنطقتين»(ص١٧٨) . ويعد النمو الهولندي «متوازناً نسبياً بفضل نهوض صناعة المواد الغذائية»

أما دخل الفرد الايرلندي فيقع اليوم «في الوسط تقريباً بين دخل الفرد في الاوروغواي ونيوزلندا»(ص١٧٩) ويعد «تاريخ تطور ايرلندا مثالاً نموذجياً لتطريف ذاتي التكون»(ص ١٨٠) فقد قادت «واردات ذات قدرات تنافسية جد مرتفعة إلى اختفاء الصناعات غير التصديرية» وتقلصت «أحجام المشروعات وبالتالي فاعلية الصناعات كثيفة رأس المال والعمل» وتقلص «حجم وفاعلية الصناعية المحلية مع تقليص الطلب المحلي»(ص١٨١) .

ويستخلص المؤلف «استنتاجات برسم نظرية التطور» ويتكلم «حول ارتفاع الانتاجية الكلية في سيرورة التطور»، «من خلال انتقال كثيف لكتلة العاملين من القطاع الأول إلى القطاعين الثاني والثالث، تحديث وتنويع ودمج القطاعات المذكورة»(ص١٨٣). ونشر القدرات «والمعرفة التكنولوجية يعد أمراً لامفر منه، إذا ماأراد اقتصاد ما أن يبلغ مستوى رفيعاً من الانتاجية في جميع قطاعاته، وأن يطور وضعاً متروبولياً ناضجاً»(ص١٨٥) وبنية النمو «هي التي تعين بدرجة كبيرة نموذج التوزيع، إلى أن يتم، على الأقل، تحقيق دخل للفرد معادل لذلك الذي تحقق في البلدان الأعلى تطوراً»(ص١٨٦) . وبقدر ماكانت سيرورة التوسع الاقتصادي الاجتماعي فعالة أفقياً «تعاظم تسييس المجتمع وحدثت انتقالات في السلطة أبعدتها عن المجموعات التقليدية» وقربتها من «ممثلي المصالح الجديدة»(ص١٨٧) ولدى تحليل التكون التدريجي «لإنتاجية عامة مرتفعة في الاقتصادات الناجحة، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار (. . . .) تشابكات العوامل السياسية والمؤسسية والثقافية / الاجتماعية والاقتصادية التي تتداخل تداخلاً وثيقاً نسبياً»(ص١٨٨) .

أما طريق تطور كوبا فهو في نظر المؤلف «مثال راهن للتصنيع الزراعي

التصديري»(ص١٨٩). وقد جرى هنا: «استخدام السكر كنقطة انطلاق لتنويع تدريجي للزراعة والصناعة الكوبيتين. . »

ـ تكوين نقاط ثقل انتقائية، تتلازم في البداية مع تحديث زراعة السكر ثم تربطها مع زراعة متنوعة سيصار إلى إقامتها خارج قطاع السكر ـ في مجال تربية المواشي (. . .) واستخدام فضلات قطاع السكر كقاعدة غذائية لتربية المواشي.

ـ بناء صناعة قريبة من السكر كالصناعة الكيميائية المعتمدة عليه

ـ تكوين اقطاب لنمو انتقائي خارج قطاع السكر تقوم على الاقتصاد في استخدام الموارد الطبيعية

ـ تنويع تدريجي لبنية التصدير. . الخ(ص١٩٠-١٩١) ويتكلم المؤلف «حول التطور المحتجز بسبب ملكية الأرض الكبيرة: المجر ورومانيا» فيذكر أن «هنجاريا هي واحد من الأمثلة الأقدم والأكثر أهمية، التي يتبين من خلالها كيف حالت بنية طبقية واجتماعية اوليجارشية ورأسمالية ريعية دون نمو قدرات تطورية متاحة موضوعياً، وكيف ينشأ في ظل أنشطة تصديرية ناجحة نسبياً وضع نمطي للرأسمالية الطرفية وللأعراض التي تتطور بداخلها». ويظهر تطور» رومانيا البنية ذاتها، وإن كانت ديناميكيته أقل من ديناميكية التطور الهنجاري»(ص١٩٤-١٩٥) «فقد كان من المحال أن تنشأ في البنية الزراعية التقليدية قاعدة لتصنيع فعال أفقياً». أما في تايلند فالسياسة الكومبرادورية «سبب آخر لاحتجاز التطور»(ص١٩٦) فشروط تصدير «السلع الأولية تغري في هذا النمط من المجتمعات بإهمال تدابير التحديث، التي يمكن أن تخدم في رفع طويل الأمد للانتاجية»(ص١٩٨)

وتحت عنوان «الرأسمالية الريعية ضد الرأسمالية: دول الجنوب في الولايات المتحدة» نقرأ شيئاً عن النقاش الهام الدائر حول «نظرية التطور» فقد اتصفت «مجتمعات ملاك العبيد في دول الجنوب، رغم سائر الفروق

التفصيلية، بسمات شاركتها فيها المجتمعات الأوليجارشية الزراعية: فقد حدثت إعادة الانتاج الاقتصادي/ الاجتماعي فيها على أرضية استغلال واسع للأرض، وهيمنت أشكال مختلفة من العمل الاجباري، واستغلت الأرض وقوة العمل استغلالاً واسعاً وتبديدياً ـ ما أن كانت تُستنزف، حتى يتم تجديدها من خلال اللجوء إلى موارد جديدة». وكان الانتاج «الزراعي أحادي البنية وموجهاً نحو تلبية الطلب العالمي، وتلازم النمو والأرباح المرتفعين مع تأخر اقتصادي ـ اجتماعي وتكون بنى إعادة انتاج مفعمة بالعيوب» ولم يتطور إلى اللحظة اقتصاد قومي أو وطني متنوع»(ص١٩٩) وحيث حسمت الصراعات لصالح الاوليجارشية «غدا تطور الاقتصادات التصديرية نحو وضع طرفي مضموناً على صعيد السلطة ومحسوماً على صعيد التاريخ. عندئذ أصبح مستحيلاً استخدام الطاقات التراكمية الموجودة لتطوير رأسمالية صناعية» وكانت اسبانيا تمتلك سلعاً تكديسية وكانت تصدر «جملة من السلع» دون أن «تستغل هذه الأنشطة التصديرية داخلياً لبناء اقتصاد وطني متجانس ومندمج»(ص٢٠١)، «ووجدت نفسها مجبرة على تدبير جميع ماتحتاجه من سلع جاهزة من الخارج. إن العالم بأسره يخدم اسبانيا واسبانيا لاتخدم أحداً» وهي «لم تبرأ إلى يومنا هذا من نتائج هذا العمل الذاتي الذي ترسب في بناها الاجتماعية والاقتصادية»(ص٢٠٢).

ويتكلم المؤلف «حول القيمة الاستراتيجية التطورية للركائز السياسية: استراليا ضد الارجنتين». فيشير إلى أن «البعد السياسي يحتل موقعاً استراتيجياً في مراحل التطور الحرجة التي تمر بها الاقتصادات التصديرية الكبيرة أيضاً، ويظهر عرض هذه الحيثية على خير وجه في دراسة تباين تطور استراليا والارجنتين، التي شجعت العلوم الاجتماعية والاقتصادية على إجراء دراسات مقارنة حول الاقتصادات التصديرية»(ص٢٠٣). فبينما «دمرت تجارة الواردات الانتاج المحلي في الارجنتين، تطور انتاج استراليا المحلي، الذي نشأ من العدم كمكمل

للواردات» وقد تعاظمت مصالح رأس المال «في استراليا مع نشوء مستوى استهلاك مرتفع وواسع الانتشار، يرجع أساساً إلى التجارة والتبادل الداخلي والانتاج التصديري»(٢٠٤-٢٠٥). وفي حين مارست «استراليا سياسة حمائية لتأسيس صناعة قومية قادرة على المنافسة في السوق العالمية» فقد «رفض الحزب الراديكالي في الارجنتين الأخذ بسياسة تصنيع مدروس وسيلته تدابير حمائية»(ص٢٠٦)

تحت عنوان «بعض الاستخلاصات النظرية» يتكلم المؤلف «حول النظرية التراكمية للنمو الاقتصادي»(ص٢١١) ويقتبس قول بالدوين «تكون المؤثرات التشابكية أعلى بقدر مايكون الدخل الوسطي أعلى وتوزيعه أكثر عدالة. عند توفر مستوى أعلى للدخل، يكون المستهلكون أقدر على شراء قوس واسع من سلع وخدمات يمكن انتاجها مكانياً بمعونة تكنولوجيات صناعية متقدمة. وحيث يكون التوزيع متفاوتاً نسبياً تطلب في الدرجات الدنيا من سلّم الدخول سلع الكفاف قبل غيرها، بينما تطلب في نهايته العليا سلعاً ترفيهية. كلما كان التوزيع أكثر تكافؤاً، تناقص احتمال وجود مستهلكين مترفين لسلع الترفيه المستوردة وتزايد احتمال قيام سوق عريضة لسلع الاستهلاك الجماهيري»(ص٢١٣) ويتكلم من ثم «في نقد بعض جوانب منطلق النظام العالمي» فبعضهم يرى أن «تحول مجتمع ما إلى بلد رأسمالي مركزي (متربول) داخل تراتب تقسيم العمل العالمي» يؤدي إلى انحدار مجتمع آخر بالضرورة»(ص٢١٤) «بيد أنه ليس هناك مايؤيد هذه النظرية»(ص٢١٥)

ويرى المؤلف أن «من المستحيل» دحض الملاحظة التي أبداها. أ. ليفي حول سياسة التطور: «النقطة الأكثر أهمية في جدول الأعمال اليومي للسياسة التطويرية هي تحويل قطاع المواد الغذائية، وخلق فوائد زراعية لتغذية سكان المدن، وإقامة قاعدة اقتصادية داخلية للصناعة وللخدمات

الحديثة. إذا مانجحنا في تفعيل هذا التغيير الداخلي، فإنه سينشأ بصورة اوتوماتيكية نظام اقتصادي دولي جديد»(ص٢١٧)

ويتكلم على «عناصر لطريق تطور موجه نحو التصدير ذاتي التمحور» فيعدد منها «نمو التصدير وتوسع السوق الداخلية» و«أسس سوسيو بنيوية مستويات التخصص والشروط السياسية الاطارية» إذ يبدأ «التطور اللحاقي ذاتي التمحور في الاقتصادات التصديرية عندما تسمح البنية الاجتماعية المحلية (الوطنية والقومية) بتوزيع واسع نسبياً لعائدات الصادرات»(ص٢٢٦) «هذا الوجه التوزيعي المرتكز إلى البنية الاجتماعية يلعب دوراً حاسماً، لأن الدخول الناجمة عن التصدير والموزعة توزيعاً واسعاً، تسبب حالة من الطلب تتجه منذ البداية نحو تصنيع سلع تجهيزية بسيطة وسلع استهلاكية جماهيرية مطلوبة بكثرة»(ص٢٢٧). والتقاط «فرص التصدير والتعاطي الايجابي معها يرتبط ارتباطاً كبيراً بمستوى التعليم والمعرفة الذي بلغه مجتمع من المجتمعات، وبالمهارات والدرايات الناجمة عنه»(ص٢٢٩) وفي جميع «حالات التطور التصديري الناجح وذاتي التمحور، تفرض نفسها علينا واقعة وجود صياغات مستقلة للسياسة الاقتصادية الخارجية ولسياسة التطوير الداخلية، التي كثيراً ماتكون رد فعل على أزمات الوضع العالمي»(ص٢٣١).

ويضع المولف عنواناً لمبحث جديد هو «على خطى آوروبا - حول طرق أسيا الشرقية» فيذكر بـ«تجدد النقاش حول نظرية التطور» فثمة نقاش حول تطور «كوريا الجنوبية (وتايوان)» فيرى بعضهم أن «تطور جنوب كوريا هو حالة مثلى لتطور ناجح مدمج في السوق العالمية. ويرى فيه آخرون مثالاً يجب أن يردع بالأحرى البلدان النامية الأخرى، التي لايجوز أن تأخذ به، لأنه ساق كوريا الجنوبية نفسها إلى مأزق لا مخرج منه»(ص٢٣٥) وبقي تطور الرأسمالية «الطرفية متصفاً إلى يومنا هذا بسيرورات إعادة انتاج مفعمة بالخلل»(ص٢٣٦) ويبقى النقاش محتدماً... فهل «ستنجح كوريا الجنوبية

في بلوغ تطور ذاتي التمحور رغم / أو بفضل سياستها التطورية المكثفة الموجهة نحو التصدير إلى السوق العالمية أم أنها ستبقى مكرهة على الانتماء إلى مجال الرأسمالية الطرفية حتى في القرن القادم؟»(ص٢٣٧-٢٣٨) وهل توجد «قرائن على تحول قوة العمل إلى قوة نادرة وغالية الثمن، وهو تحول يرسي حجر الأساس لقدرة شرائية جماهيرية متعاظمة توسع سوق كوريا الجنوبية الداخلية»(ص٢٤١)

إن خزان «القوى العاملة الجنوب كورية يزداد امتلاء عوض أن تصبح القوى العاملة فيه أكثر ندرة» ومطالبات الشعب العامل بأجور أعلى «ستفرض نفسها مع التحول البنيوي المتواصل لمجتمع كوريا الجنوبية» ولن يمكن الحفاظ «على التوجه التصديري الحالي، إذا لم يتم امتصاص زيادات تكاليف الأجور من خلال استثمارات عقلانية»(ص٢٤٢) إن محاولة جنوب كوريا القيام «بتطور رأسمالي لحاقي يدمجه في السوق العالمية هي محاولة استثنائية بكل الأبعاد». وسيضفي تطور جنوب كوريا «في العقدين القادمين قيمة رفيعة على التأملات النظرية الحالية حول التطور أو سيظهر رثاثتها»(ص٢٤٦)

عنوان القسم الثالث من الكتاب هو «الرأسمالية، الرأسمالية الطرفية والاشتراكية» وعنوان الفصل الأول منه هو «الاشتراكية - محاولة قراءة انطلاقاً من رؤية تاريخية ونظرية للتطور» ويبدأ المؤلف بالكلام على «توقعات الاشتراكية وواقعها» ثم يتكلم «حول مشكلية التطور اللحاقي». إذ حصل «التطور اللحاقي الناجح الذي يقود إلى تجاوز أعراض وبنى التطريف، إبان قرننا هذا تحت راية الاشتراكية في العدد الأكبر من الحالات»(ص٢٥١). ويتكلم المؤلف على «ماقبل تاريخ التطور الاشتراكي» وعلى «ماقبل تاريخ الاشتراكية في شرق وجنوب شرق أوروبا» ويضع يدنا على «القواسم المشتركة التالية»

- شهدت سائر بلدان جنوب وجنوب شرق أوروبا «تجاوزاً جزئياً لركود المجتمع التقليدي الموروث.

- لم يكن تطور هذه البلدان ذاتي التمحور، ولم يكن «ضعف زراعة البنيوي أقل أثراً من مثيله في الصناعة»

- بقيت السوق الداخلية غير قابلة للتوسيع فلم تستطع تعزيز التراكم. . (راجع ص. ص٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩)

ويتكلم المؤلف على «ماقبل تاريخ التطور الاشتراكي في البانيا / الصين/ كوبا/ كوريا الشمالية» ثم يتكلم على «مهمات سياسة التطوير الاشتراكي في الطور الأول من البناء وإعادة البنية» ويرى أن المهام الجوهرية هي:

١- بعد التحول السياسي الناجح يصبح من الضروري إقامة بنى سياسية وإدارية واجتماعية جديدة، لأن النظام الاجتماعي القديم يحتجز النمو المتوازن للقوى المنتجة»(ص٢٦٢).

٢- تستطيع الانفجارات الثورية خلق المستلزمات السياسية للتطور اللحاقي الاشتراكي، أما البنية التحتية اللازمة لتطور كهذا فهي لاتستطيع خلقها من يوم لآخر.

٣- تطوير الزراعة وصناعة السلع الاستهلاكية والصناعات الثقيلة. (ص٢٦٣)

٤- كان أيضاً لابد من ترتيب العلاقات الاقتصادية الخارجية. (ص٢٦٤)

ثم يتكلم المؤلف على «نتائج الطور الأول من التطور الاشتراكي» حيث أرسيت «أسس مناسبة لإقامة اقتصاد متوازن مع أن الاقتصادات الاشتراكية القائمة ذاتها ليست متوازنة بعد»(ص٢٦٨) وليس بوسع «التطور الاشتراكي اجتراح المعجزات. كما أن تقويم منجزاته لايعني تجميل تكاليفه»

ثم ينتقل إلى الكلام على «سياسة التطور الاشتراكي في الطور الثاني من التطور»(ص٢٧٠) فيذكر أن أكثر المجتمعات الاشتراكية تطوراً لم تتجاوز، إلى يومنا، «مصاعب الانتقال من الاقتصاد التوسعي إلى الاقتصاد التكثيفي»(ص٢٧٢) أما عن الاعتراف «بتناقضات المجتمع الاشتراكي، وبشرعية المنظمات السياسية المعبرة عن المصالح المختلفة الموجودة فيه» فتعيقه «الدوغما القائلة: إن المجتمعات الاشتراكية تجسد، بتعريفها ذاتها، مصالح العمال والفلاحين والمثقفين، لذلك تعدُّ أية منظمة سياسية وأية معارضة هجوماً على أسس المجتمع»(ص٢٧٣). لقد فشلت المجموعات الاشتراكية القائدة «في اكتساب الإحساس بالأمان الذاتي من خلال انفتاح في النظام السياسي وإعادة تحديد أولياتها الاقتصادية»(ص٢٧٥) وبقي «الجدال حول البرنامج الاشتراكي الملموس، الذي يمكن أن ينتهي إلى تجاوز الرأسمالية، بلا نتائج إلى حد بعيد، بعد أن سحبت الدينامية المتعاظمة للتطور الرأسمالي البساط من تحت أقدام جميع البرامج الاشتراكية الهادفة إلى تجاوز الرأسمالية»(ص٢٧٦) وقد لعبت الاشتراكية حتى الآن «دور عكازات سياسية لتطور لحاقي في المجال الرأسمالي ـ الطرفي» وإذا لم تصحح اتجاهها فسوف تبقى «اشتراكية الأمر القائم» «مرحلة تطورية نحو رأسمالية لا يمنع قيامها شيء سوى القوة»(ص٢٧٩

ويعرض المؤلف «بدائل للعالم الثالث» فيعرض المشكلة ثم يؤكد «أن اندماج العالم الثالث اندماجاً موسعاً ومعمقاً في الاقتصاد العالمي هو إذن خط موجه لفكر وسلوك السياسة التطورية» لكن اقتصادات العالم الثالث «لن تقف على قدميها إلا بفعل انفكاك وقتي عن السوق العالمية» لبلوغ «تعاون مفيد على المدى الطويل مع المجتمعات والاقتصادات الأخرى»(ص٢٨٤) والتطور الاقتصادي الناجح «يتطلب شكلاً خاصاً من تكون رأس المال» ويعد تناسق المقادير التالية أمراً أساسياً:

ـ رفع مؤكد للحاصلات الزراعية يكفل إمداد الشعب بالغذاء وبالمواد الخام الزراعية .

ـ انتاج صناعي لسلع استهلاكية تستطيع كتلة السكان الحصول عليها

ـ انتاج صناعي لسلع انتاجية

ـ انتاج منتجات وسيطة

ـ إقامة بنية تحتية وإنتاج سلع لما يسمى بالاستهلاك الجماعي(ص٢٨٥)

وتتسم اقتصادات العالم الثالث بسمات بنيوية :

ـ تفتقر إلى واحد من الشروط الجوهرية الضرورية لإطلاق سيرورة تطور ناجحة» هو عدم «ارتفاع انتاجية الزراعة ارتفاعاً أفقياً شاملاً»

يبقى الانتاج الصناعي لسلع الاستهلاك الجماهيري متخلفاً عن استيراد سلع الاستهلاك الترفي ، ومتخلفاً في بعض الحالات عن الانتاج المحلي لهذه السلع .

ـ تفتقر الاقتصادات الطرفية ، عادة ، لمجال اقتصادي كامل هو انتاج وسائل الانتاج .

ـ انتاج سلع وسيطة قليلة التطور والتجذر

ـ عدم إسهام سلع الاستهلاك الجماعي وتطور البنية التحتية في توحيد مجتمعات العالم الثالث . . . (ص٢٨٨-٢٨٩)

ولاترجع مشكلة العالم الثالث «إلى العجز عن تكوين رأس المال ، بل ترجع إلى التعبئة المغلوطة للقدرات الاقتصادية الفعلية والمحتملة . كما أن النمو الاقتصادي الذي نلاحظه لايستطيع المساعدة في توسيع السوق الداخلية الخاصة ببلدانه ، فهو إذن نمو دون تطور اجتماعي»(ص٢٩١) .

وتتجلى طرفية اقتصادات العالم الثالث في :

ـ العجز عن دمج كتلة البشر دمجاً منتجاً في الاقتصاد

ـ العجز المتعاظم عن إمداد كتلة السكان بسلع زراعية منتجة محلياً .

ـ العجز عن ابتكار وانتاج وسائل انتاج خاصة، والعجز عن أقلمة سلع أخرى، منتجة في مكان آخر، مع الظروف المحلية.

ـ العجز عن السيطرة على نمو السكان

ـ العجز عن تفعيل التقدم التقني وتغيير البنى التقليدية الموروثة.

ـ العجز عن إيقاف سيرورة التمزق الداخلي المتفاقم

ـ العجز عن احترام الحقوق السياسية للكتلة الكبرى من البشر

ـ العسكرة الداخلية المتزايدة. (ص٢٩٢-٢٩٣)

ويعود للتوكيد على «ضرورة الانفكاك، ضرورة البنية الداخلية، ضرورة تقسيم العمل الجديد بين اقتصادات العالم الثالث»(ص٢٩٥)

ويذهب أمر «الثقة الجماعية بالنفس» في اتجاهين:

ـ إقامة بنى علائقية متبادلة التأثير بين المجتمعات والاقتصادات ذات المشكليات التطورية المتشابهة.

ـ تعزيز الأساس التضامني بين بلدان العالم بما يتجاوز الإعلانات اللفظية، لزيادة وزنه السياسي حيال المجتمعات المصنعة وبلوغ تقسيم عمل عالمي مختلف عن التقسيم السائد حالياً»(ص٣٠٤) إن البلدان «المتأخرة تمتلك جميع الموارد التي تحتاج إليها من أجل تطورها الخاص». «صحيح أن المهارات سلعة نادرة في البلدان المتأخرة، لكن هذه يمكن تعلمها بحيث تشغّل مجمل العملية التصنيعية» «إن حل مشاكل البلدان المتأخرة يرجع إليها هي ذاتها، لذلك يجب عليها الإقلاع عن تركيز جل طاقاتها على التفكير بما يمكنها بيعه إلى البلدان الصناعية، وبما يمكنها شراؤه منها»(ص٣٠٥).

ومن الخطأ «إهمال إقامة الصناعة الثقيلة وتعزيز الأساس الاقتصادي لبلد من البلدان، لكنه ليس أقل خطأ إهمال بناء صناعة خفيفة مهمتها تحسين ظروف معاش الناس»(ص٣٠٦)

ولنجاح تطور ذاتي التمحور ينبغي:

- رفع جدي لإنجازية الفروع الجوهرية للاقتصاد
- تبلور الاستقلال الذاتي والقدرة المتعاظمة على الرقابة والتوجيه الذاتيين.
- التكوين الناجح لهوية خاصة بالأفراد والمجموعات.
- التكوين الناجح لثقافة سياسية.
- التبادل مع وحدات اجتماعية وراء الحدود على أن يكون تبادلاً انتقائياً صارماً في البدء ثم يتمايز في مجري التطور اللاحق(ص٣١٠-٣١١)

إن كل التجارب «تثبت عقلانية وفاعلية طريق التطور الذاتي التمحور». ويبقى صحيحاً القول «التاريخ لا يكرر نفسه»! ومع ذلك «تظهر تشابهات مذهلة فيما يخص السمات الأساسية للاقتصادات والمجتمعات القابلة للحياة(ص٣١٢)

* * *